الجمعية العلمية السعودية
للدراسات الفكرية المعاصرة

دراسات شرعية

الدليل النقلي

في الفكر الكلامي بين الحجية والتوظيف



د. أحمد قوشتي

www.fekreh.org.sa



الدليل النقلي

في الفكر الكلامي بين الحجية والتوظيف

د. أحمد قوشتي

تسعى هذه الدراسة إلى إعطاء صورة واضحة ومؤصلة لحقيقة الموقف الكلامي من الاحتجاج بالدليل النقلي ، وكيفية الاستشهاد به ، ومسالك المتكلمين في التعامل معه تنظيرا وتطبيقا .

والسؤال الرئيس الذي أقيمت عليه الدراسة بأكملها هو : هل كان الدليل النقلي (الكتاب - السنة - الإجماع - أقوال الصحابة) حجة مقبولة ، ومصدرا معتمدا في مجال الاستشهاد على إثبات المسائل العقدية عند المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة على المستويين : النظري المجرد والتطبيقي الفعلي ، أم أن الاحتجاج به بقي في مواضع كثيرة مقتصرا على الإقرار النظري ، والتوظيف الانتقائي ، وإثبات ما توصل إليه العقل ابتداء ، ثم محاولة إسباغ المشروعية عليه ، وإقامة الحجة على المخالفين ؟

وللإجابة عن هذا السؤال خاضت الدراسة - بمنهج تحليلي نقدي - في قضايا عدة مثل : تحديد المراد بالدليل النقلي ، وهل هو حجة عند المتكلمين في جميع المسائل العقدية ، أو في مسائل دون أخرى ، وما الأسس التي حكمت الاستشهاد به وشروط ذلك ، وما حدود علاقته بالعقل وفاقا أو خلافا، وما المسلك الواجب اتباعه إذا افترض وحدث تعارض بين النقل والعقل وأي الدليلين أولى بالتقديم .



الجمعية العلمية السعودية
للدراسات الفكرية المعاصرة
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة القصيم
+966163220292
fekreh@gmail.com
@fekreh
fekreh@gmail.com
gameat.fkr@gmail.com



تصميم الغلاف

الدليل النقلي
في الفكر الكلامي
بين الحجية والتوظيف

الدليل النقلي
في الفكر الكلامي بين الحجية والتوظيف
د. أحمد قوشتي

الطبعة الأولى



الجمعية العلمية السعودية
للدراسات الفكرية المعاصرة
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة القصيم
+966163220292
+966163220292
fekreh@gmail.com
@fekreh
fekreh@gmail.com
gameat.fkr@gmail.com
+966532951179
fekreh.org.sa

تصميم الغلاف والإشراف الفني:



دار وجوه للنشر والتوزيع
Wojooh Publishing & Distribution House
www.wojoooh.com
المملكة العربية السعودية - الرياض
للتواصل: ١١٤٥٦٢٤١٠ ٩٦٦+
facebook.com /Wojoooh

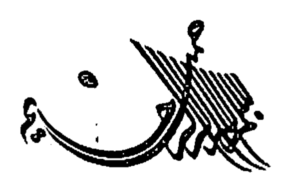
ح/ الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة، ١٤٣٥هـ
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
مخلوف، احمد قوشتي عبدالرحيم
الدليل النقلي في الفكر الكلامي بين الحجية والتوظيف. / احمد قوشتي عبد الرحيم مخلوف. -الرياض ١٤٣٥هـ
..ص ؛ .. سم
ردمك: ٩٧٨-٦٠٣-٩٠٥٣٩-٠-٣
١ - المعتزلة ٢ - الاشاعرة أ. العنوان
ديوي ٢٤٥ ٢٦٠٨/ ١٤٣٥
رقم الإيداع: ٢٦٠٨/ ١٤٣٥
ردمك: ٩٧٨-٦٠٣-٩٠٥٣٩-٠-٣



الدليل النقلي

في الفكر الكلامي بين الحجية والتوظيف

د. أحمد قوشتي



أصل هذا الكتاب أطروحة علمية نال بها المؤلف درجة الماجستير في العقيدة الإسلامية
من كلية دار العلوم بجامعة القاهرة بتقدير ممتاز

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إلـه إلَّا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله ﷺ، وبعد:

فلا يخفى مدى الأهمية الكبيرة التي تحظى بها دراسة قضايا العقيدة، والبحث فيها، وتحقيق مسائلها؛ وذلك لما تضطلع به من دور خطير وأثر فعَّال في صياغة حياة الإنسان عمومًا، والفرد المسلم على وجه الخصوص، وضبط مناحي أنشطته جميعًا، إذ تُعَدُّ العقيدة بمثابة قطب الرَّحى، والركن الركين الذي تتشكل على ضوئه سائر الأفكار والتصورات والقيم، كما أنها المحرك الأساسي والموجه الأهم للأفعال والسلوكيات الصادرة عن المكلَّف، والتي لا تعدو ـ في مجملها ـ أن تكون انعكاسًا خارجيًّا لما تنطوي عليه النفس في داخلها من آراء ومعتقدات.

ويمكن القول إن أية محاولةٍ لإصلاح الفرد المسلم اليوم ـ كنواة لتغيير واقع المجتمع والأمة بأسرها ـ ليس بوسعها أن تنشأ ابتداءً، أو تؤتي ثمارها المرجوَّة منها إلا إذا انطلقت من ميدان الإصلاح العقدي، والذي يتطلب بدوره القيام بمهمتين ضروريتين:

الأولى: تصفية العقيدة مما شابها ـ على مر العصور ـ من الخلط، وسوء الفهم، أو التشويش على بعض حقائقها، ولن يتسنى ذلك إلَّا بإعادتها إلى صورتها الصافية النقية المتلقاة من مَعِين الكتاب والسُّنَّة، والمؤيَّدة ببراهين العقل وحججه الساطعة، بعيدًا عن الخوض في تدقيقاتٍ وتفصيلاتٍ لا طائل وراءها، أو الدخول في مسالك شائكة لا تجدي نفعًا للباحثين فيها.

الأخرى: إعادة عرضها بأسلوبٍ واضحٍ، وسهلٍ ميسرٍ، خالٍ من التعقيد والغموض، بما يتناسب مع كافة المستويات، أيًا كان سنها أو ثقافتها، ويتواءم مع مقتضيات العصر وظروفه، دون إخلالٍ بالثوابت، أو مساس بالأصول والقطعيات،

وإنما التجديد في الصياغة، وطريقة التناول، وكيفية إيصال المعلومة، وغرسها في القلوب بأقصر طريق وأيسره.

ولعل في النظرة المتأملة لمجريات التاريخ وأحداثه، وتتبع سير الأنبياء والمصلحين ومناهجهم ما يشهد لهذه الحقيقة، ويدلل على أن الإصلاح العقدي وترسيخ الإيمان في القلوب هو المفتاح الأول والأهم لتغيير واقع الناس وأحوالهم.

وهكذا كانت دعوة النبي ﷺ، ولا سيما في المرحلة المكية؛ حيث عُني بإعداد الأمة المسلمة وتربيتها، وإنشاء جيل جديد صُلب المراس، يتحمل مسئولية هذا الدين، وأمانة تبليغه إلى المشارق والمغارب، ولما تُوفي ﷺ كان قد ترك المسلمين على عقيدة سواء، ومنهج موحد في تلقي الأحكام العلمية الاعتقادية، أو العملية الفقهية، وإن وُجد نزاع أو اختلاف ففي بعض الفروع أو التفصيلات الجزئية التي لا تخدش في المشرب العام لهذا الجيل الفريد.

وظلَّ المسلمون محتذين هذا السَّنن اللاحب[1]، والطريق الواضح المستقيم فترةً من الزمن إلى أن دَبَّ بينهم الخلاف والشقاق، تحقيقًا لسُنن الله الربانية التي تسري في الأفراد والمجتمعات دون أن تحابي أحدًا، وجزاءً وفاقًا على تجاوزات وقعت من بعضهم، فتفرقت الأمة شيعًا وأحزابًا، وتعددت المناهج والمذاهب، ثم ظهرت فيما بعد دعوات الإصلاح سائرة على نفس النهج النبوي في التغيير، وهو البدء في تثبيت الإيمان في النفوس كخطوة على درب تجديد شباب الأمة وإيقاظها من غفوتها، كلما خيَّم عليها الظلام أو غشيها الخمول والرقاد، وكل ذلك يؤكد ضرورة الإصلاح العقدي، واعتباره أهم الواجبات التي لا بد للمشتغلين بالفكر الإسلامي، والمهتمين بشئونه في عصرنا الراهن أن يولوه العناية الكافية، وأن يُوضع في صدر اهتماماتهم مناقشةً وبحثًا، ودراسةً وتدريسًا، وكتابةً وتأليفًا.

وأعتقد أنه يتعين قبل النظر في مسائل العقيدة التفصيلية وتقريرها، البدء أولًا بتحديد واضح المعالم للمنهج أو الطريقة التي تثبت بها تلك المسائل؛ إذ بدون الالتقاء حول هذا المنهج ستفترق المذاهب والآراء، ويتعذر الاجتماع على قول واحد، مع أن المفترض في أمور الاعتقاد أن تكون محل اتفاق بين الجميع، أو على الأقل يندر الخلاف حولها، وإذا جاز الاختلاف في الفروع دون خوف من وقوع ضرر أو نتائج سلبية، فإن النزاع حول مسائل العقيدة سَبَّبَ تَشَرْذُمًا وتَفَرُّقًا، أنتج ـ ولا يزال ـ أسوأ الأثر على وحدة الأمة واجتماعها.

(١) اللاحب: الظاهر.

وثمة عناصر ومفردات ينبغي إدراجها ضمن هذا المنهج؛ والذي يمكن أن يُسمَّى بمنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، ومن أبرزها ما يلي:

أ ـ تحديد المصادر المعرفية التي تُستقى منها مسائل العقيدة.

ب ـ ضبط قواعد الاستدلال بهذه المصادر، وطرق التعامل معها، وعلاقة كلٍّ منها بالآخر.

جـ ـ ويتوازى مع العنصرين السابقين عنصر ثالث مهم، ويتمثل في نظرة نقدية فاحصة إلى التراث الموجود بين أيدينا، يتم فيها غربلة مناهج الاستدلال المتبعة عند مختلف الاتجاهات الفكرية من متكلمين، وفقهاء، وصوفية، وفلاسفة، والعمل على تقويمها إيجابًا أو سلبًا.

وتأتي هذه الرسالة لتمثل لبنة متواضعة تحاول الإسهام في تحقيق المنهج المشار إليه، ونظرًا لسَعته، وصعوبة الإحاطة بعناصره جميعًا في عمل واحد، فقد اقتصرت على إحدى جزئياته وهي دراسة موقف المعتزلة والأشاعرة ـ وهما من أكبر المدارس الكلامية، وأكثرها إسهامًا في مسيرة علم الكلام منذ النشأة، وعبر مراحل النمو والتطور المتتابعة ـ من حجية الدليل النقلي، ومدى الاعتماد عليه في إثبات مختلف الأصول العقدية.

ومن أهم الدوافع التي كانت وراء اختيار هذا الموضوع أن الدليل النقلي يأتي في مقدمة المصادر المعرفية التي تثبت عن طريقها مسائل الاعتقاد، نظرًا لكون الجزء الأكبر منها متعلقًا بأمور غيبية، خارجة عن مجال الحس البشري، ومتعالية على نطاق العقل ومدركاته، ومن ثم كان من اللازم وجود مصدر معرفي يتناسب معها، ولا يعني ذلك الغض من قيمة المصادر الأخرى كالعقل أو الحس أو الفطرة أو التقليل من شأنها، وإنما المقصود هو المواءمة بين طبيعة كل علم وموضوعه، وبين مناهج الاستدلال المستخدمة فيه، ويبقى دور تلك المصادر في التأكيد والتقوية لما أثبته النقل، والدفاع عنه أمام شُبَه الخصوم واعتراضاتهم، وبذلك يحدث التوافق والتساند بينها، لا أن يقال بوجود خصام مفتعل أو تعارض مزعوم كان سببًا في كثير من المشكلات والخلافات على مدار تاريخ الفكر الإسلامي الطويل.

وقد حاولت جلُّ الفرق الكلامية، ومن بينها المعتزلة والأشاعرة ـ موضوع هذه الدراسة ـ أن تقيم أدلتها وحججها على دعامتين من النقل والعقل، مع المزاوجة بينهما في الاستدلال، لكن هذا التوازن المنشود كثيرًا ما أصابه الخلل، ومالت الكفة إلى أحد الجانبين، وكان من الطبيعي ـ وكما هو الحال في الموازين الحسية ـ أن يؤثر ذلك الميل على الكفة الأخرى، وينتقص من دورها ومكانتها.

وهذا ما حدث بالفعل مع الدليل النقلي، الذي تأثر كثيرًا من جرَّاء الميل إلى العقل، وإيثاره في عملية الاستدلال، مما أدى إلى تضييق مجالات الاستشهاد به، وصار مقصورًا على مسائل بعينها، وتحول عند البعض إلى مجرد مؤكِّد أو معضِّد لما ثبت عقلًا بدلًا من أن يكون مصدرًا مستقلًا بذاته، قادرًا على تأسيس سائر القضايا وإنشائها ـ ابتداء ـ دون الاعتماد على غيره.

ولم يكن هناك سبب حقيقي يدعو إلى ظهور تلك الاتجاهات المتصارعة، ما بين مُعْلٍ من شأن النقل لكنه محقر للعقل، ومقلل من شأنه، ومحجم لدوره، وما بين محكِّم العقل، وافتتن به، وتجاوز به حدوده، فأعطاه صلاحيات واسعة ومطلقة في كافة المجالات، وقد شوَّش هذان الاتجاهان على الوسطية الإسلامية الجامعة بين النقل والعقل، بتوازن عجيب، وتناسق فريد يجعل كلًّا منهما ضروريًّا للآخر، ومكملًا لدوره، فالنقل يخاطب العقل ويرتاد له المواطن التي لا يحسن ارتيادها، ولا يملك الخوض فيها، من عالم الغيب الفسيح، والعقل يفهم النص ويتدبره، ويستدل له وينافح عنه، ويهيئ له أفضل السبل للتطبيق والتنزيل على عالم الواقع[1]، والجميع من عند الله، وحججه سبحانه تتوافق ولا تتنافر، وتتعاضد ولا تتعارض بحال من الأحوال.

ومهمة هذه الدراسة هي استعراض الموقف الاعتزالي والأشعري من حجية الدليل النقلي، ومدى اعتمادهم عليه، ومسلكهم في التعامل معه، ومقدار الحيز الذي شغله من استدلالاتهم على مختلف المسائل العقدية، وحدود علاقته بالعقل وفاقًا أو خلافًا.

وليس الهدف من البحث مقصورًا على مجرد إعادة التناول لجانب من التراث الكلامي القديم، ومناقشته وتقويمه فحسب، وإنما الغاية الأبعد هي محاولة الاستفادة من النتائج التي قد يأتي بها في التخلص من السلبيات الموجودة في تلك المناهج، والعمل على إقامة قواعد منهجية جديدة في الاستدلال تحقق الأغراض المنشودة منها في وقتنا الحاضر.

ولعل من أهم الشروط الواجب توافرها لنجاح مثل هذه المحاولات: العودة إلى استلهام نصوص القرآن والسُّنَّة، وتوظيف معانيهما، مع مزيد من الاعتماد عليها في مجال الاستشهاد على تقرير مسائل العقيدة وقضاياها.

---

(١) انظر: مقدمة د. طه جابر العلواني لكتاب د. عبد المجيد النجار «خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحث في جدلية النص والعقل والواقع» ص١٥، ١٧، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثانية (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م).

ومما تجدر الإشارة إليه هنا: أنه لا يصح مطلقًا النظر إلى تلك النصوص والتعامل معها كما لو كانت أدلة سمعية محضة، تكتسب الحجية من كونها كلام الله أو كلام رسوله ﷺ، وتفريغها من أي مضمون أو دلالة عقلية، مع أن الواقع خلاف ذلك، وهناك الكثير من النصوص التي تجمع بين الدلالتين، وتنطوي في داخلها على حجج وبراهين عقلية كافية لإقناع كل عاقل، سواء أكان من المؤمنين بهذا الدين أم من المكذبين به، وسوف نعود إلى هذه المسألة بتفصيل أوسع في ثنايا البحث إن شاء الله تعالى.

وثمة ملاحظات ثلاث يمكن أن تثار حول عنوان الرسالة وهو «حجية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة»[1] وتحتاج إلى شيء من الإيضاح والبيان:

الملاحظة الأولى: أنه ربما كان من الأفضل أن يقيد شقه الأول بصورة أكثر تحديدًا، فيصير «حجية الدليل النقلي في المسائل العقدية» بدلًا من إطلاقه هكذا، حيث يتسع مفهومه ليشمل جانبي الاعتقاد والتعبد معًا.

ولكن أظن أن ذكر المعتزلة والأشاعرة، وهما مذهبان كلاميان في المقام الأول وليسا مذهبين فقهيين أو أصوليين - يصرف الذهن مباشرة إلى جانب الاعتقاد لا التعبد، كما أن عناوين المباحث داخل الفصول قد نصت على هذا التقييد، وإن كان هذا التوسيع من دائرة العنوان قد أفاد الرسالة حينما تعيَّن عليها دراسة موقف المدرستين من حجية الدليل المعين في مجال التعبد كمؤشر لبيان موقفهما من حجيته في مجال الاعتقاد، وهذا ما حدث في الكلام عن حجية أخبار الآحاد، وأقوال الصحابة.

الملاحظة الثانية: أن دراسة موقف المعتزلة ككل أو الأشاعرة ككل، منذ نشأة المذهب وعبر مختلف العصور - أمر في غاية الصعوبة، وربما أدى إلى إصابة البحث بالسطحية وعدم التعمق والاستقصاء، وكل ذلك مخالف لقواعد المنهج العلمي وبدهياته المقررة، وكان من الأفضل الاقتصار على فترة زمنية محددة، أو أشخاص بأعينهم من بين أئمة المذهبين.

والواقع أنني فكرت في ذلك لبعض الوقت، لكنني آثرت في النهاية ترك الموضوع على هذا الحال لأنه أجدر - من ناحية - بإعطاء صورة متكاملة عن موقف المدرستين دون الاقتصار على فترة أو أشخاص بأعينهم، وبذلك تُسد ثغرة في خدمة البحث العلمي، ثم لوجود عدد من الاعتبارات، أهمها ما يلي:

---

(١) وهذا هو عنوان الرسالة الأصلي قبل تعديله في هذه الطبعة.

أ ـ أن المذهبَ الاعتزالي نشأ فعليًا في القرن الثاني الهجري، وبلغ أقصى تطور له مع انطفاء جذوته بموت القاضي عبد الجبار (٤١٥هـ) أي أوائل القرن الخامس، ولم يضف من أتى بعده شيئًا ذا بال، وإنما داروا في فلكه واحتذوا على منواله، فهذه أربعة قرون ـ فقط ـ يصعب الاقتصار على جزء منها، لا سيما وأن تراث القاضي ومدرسته المتأخرة هو المصدر الأساسي لبيان موقف المعتزلة من هذه القضية.

ب ـ أما الأشاعرة: فصحيح أن تاريخ المذهب طويل وممتد منذ أوائل القرن الرابع الهجري وحتى عصرنا الحاضر، لكن مناطق التحول والتطور الحقيقية التي مرَّ بها المذهب، وكان في كل حقبة منها يأخذ خطًّا مغايرًا عما قبل ـ تعد قليلة ومحدودة، ويمكن أن نشير إلى الباقلاني والجويني والغزالي والرازي والآمدي كعلامات مميزة لهذه المراحل، وبقية رجال المذهب يسيرون على نفس التوجه العام دونما أية فروق مؤثرة.

جـ ـ أن الصلة وعلاقات التأثير والتأثر بين المدرستين قد تجلت بصورة أوضح عند متأخري الأشاعرة مقارنة بمتقدميهم، مما يصعب معه تحديد فترة متقدمة فقط أو متأخرة فقط، وترك ما سواها.

د ـ أنه يمكن التغلب على عقبة امتداد الفترة الزمنية التي يعالجها البحث بالتركيز على الشخصيات البارزة، ومحاولة عرض مواقفها تفصيلًا، أما الشخصيات الأخرى فتذكر بصورة عابرة وعلى سبيل الإيجاز.

الملاحظة الثالثة: أن موضوع الرسالة عن الدليل النقلي ومدى حجيته، ومع ذلك فالدليل العقلي يعد بمثابة الغائب الحاضر في ثنايا البحث وسائر مسائله وتفصيلاته.

ولعل الإجابة عن هذه الملاحظة أيسر مما تقدم، إذ من الصعب جدًّا الفصل التام بين الدليلين، فالنقل لا يُفهم إلَّا بالعقل، واستخدام النصوص السمعية كثيرًا ما يتلون ويتشكل بحسب عقلية المتعامل معها وأفكاره السابقة، كما أن نظرة المدرستين إلى حدود العلاقة بين الدليلين قد أثرت كثيرًا على الاحتجاج بالنقل، بحيث صار من أهم شروط الاعتماد عليه أن يكون متوافقًا مع العقل وغير معارض له، ولا ننسى أيضًا أن عددًا من المتكلمين قد انتهى إلى استحالة وجود الدليل السمعي المحض، والموجود إما أن يكون دليلًا عقليًا خالصًا، وإما أن يكون دليلًا مركبًا من النقل والعقل معًا، وبذلك يتعذر الحديث عن النقل دون التعرض للعقل والعلاقة بينهما.

وتقودنا هذه الملاحظات إلى الحديث عن الصعوبات التي واجهها الباحث، وقد تلخصت في أمرين:

الأول: اتساع الموضوع، وترامي أطرافه، وتشعب مسائله وتفصيلاته، حتى إن بعض المباحث كحجية السُّنَّة أو الإجماع أو التأويل أو التفويض أو علاقة النقل بالعقل موافقة أو مخالفة ـ تصلح كموضوعات لرسائل علمية مستقلة، وللتغلب على ذلك مالت الرسالة إلى الانتقاء والاختصار ما أمكن، والتركيز على أبرز النقاط وما له صلة بصميم الموضوع والتجاوز عما سواه، فعندما يتم تناول قضية كالظنية أو التأويل مثلًا لا يهمنا إلَّا ما له دخل ببيان موقف المدرستين من حجية الدليل النقلي، وطريقة التعامل معه بعيدًا عن الخوض في التفصيلات الجزئية.

الآخر: عدم اقتصار الموضوع على علم الكلام وحده، وإنما اعتمد على عدة فنون مختلفة كأصول الفقه ومصطلح الحديث وعلوم القرآن، مما استلزم الرجوع إلى هذه العلوم بمصادرها الكثيرة والمتنوعة، وقد أفاد ذلك ـ من ناحية ـ في تغطية بعض المساحات الفارغة لعدد من القضايا التي لم يتعرض لها رجال المدرستين في مصنفاتهم الكلامية، اعتمادًا على كونها مبسوطة في علوم أخرى، وإن كان ـ من ناحية أخرى ـ قد أدَّى إلى صبغ الرسالة بصبغة أصولية، لا تخفى على المُطالع، ولعل العذر في ذلك عمق الصلة بين العلمين، وغياب كثير من المسائل عن المؤلفات الكلامية بينما تُعرض بتوسع في كتب أصول الفقه.

وقد اقتضت طبيعة الموضوع، أن يكون المنهج الذي سارت عليه الدراسة متعددًا وليس واحدًا، فهناك المنهج التحليلي الذي يرصد الرأي أو الفكرة، ويحدد المراد منها في الاصطلاحات المختلفة، محللًا عناصرها وأسسها مع البحث عن عوامل نشأتها وظهورها، وبيان الآثار المترتبة عليها، وبجانبه المنهج التاريخي الذي يتتبع جذور نشأتها الأولى، ثم نموها وتطورها، ومراحل انتقالها من فرد إلى آخر داخل المذهب الواحد أو من خلال مذهب إلى آخر.

وهناك أيضًا المنهج المقارن الذي يحاول بيان أوجه التشابه أو الاختلاف بين مواقف المدرستين ـ محل الدراسة ـ وغيرهما من الاتجاهات الأخرى، مع الاهتمام بإبراز علاقات التأثير والتأثر، وإضافة إلى ذلك فلا غنى عن المنهج النقدي الذي يطرح التسليم المجرد، ولا يكتفي به، وإنما يناقش ويبحث، وينقد ويُقوِّم، ويتبنى ويرفض؛ ليصل في نهاية المطاف إلى أرجح الأقوال وأولاها بالقبول.

وأما خطة البحث وطريقته في التبويب والتقسيم فقد انطلقت من خلال فكرة

أساسية، مفادها أن عملية الاستدلال في مجال العقيدة تتم عبر مرحلتين ضروريتين:

الأولى: إثبات حجية الدليل في نفسه، وصلاحيته للاستشهاد به على تقرير المسائل العلمية العقدية، وتتنوع هذه المرحلة بحسب طبيعة الدليل المستخدم فيها، نقليًا كان أو عقليًا.

ولما كان موضوع دراستنا هو الدليل النقلي، الذي وصل إلينا في صورة مرويات منقولة من جيل إلى آخر؛ فلا بد من التيقن من حجيته في نفسه أولًا، ثم من مدى صحة نقله وطريقة وصوله إلينا، ويمكن أن يطلق على هذه المرحلة «حجية الدليل على المستوى النظري» أو «حجية الدليل من حيث الثبوت».

الأخرى: الاحتجاج الفعلي به على هذا النوع من المسائل، ويمكن أن يطلق على هذه المرحلة «حجية الدليل على المستوى التطبيقي» أو «حجية الدليل من حيث الاستدلال».

وليس هناك تلازم في جميع الأحوال بين المرحلتين المذكورتين عند متكلمي المعتزلة والأشاعرة، فربما كان الدليل حجة في نفسه، لكن الاحتجاج الفعلي به لا يتم؛ نظرًا لوجود موانع تحول دون ذلك، مما يدعونا إلى دراسة كل مرحلة على حدة وفي باب مستقل.

وفي ضوء الفكرة السابقة جاءت الدراسة في مدخل تمهيدي، وبابين، وخاتمة، إضافة إلى المقدمة التي بين أيدينا، وذلك على النحو التالي:

المدخل التمهيدي: وقد تناول عددًا من المصطلحات التي ينبني عليها موضوع الرسالة بالتعريف والبيان، واشتمل على ثلاثة مفاهيم مأخوذة من العنوان، وهي: الحجية، والدليل، والدليل النقلي، ثم مصطلح رابع وهو الدليل العقلي؛ نظرًا لارتباطه الوثيق بالدليل النقلي، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك من قبل.

*** الباب الأول: حجية الدليل النقلي من حيث الثبوت:**

وقد قسمته إلى أربعة فصول، يتناول كل فصل منها واحدًا من الأدلة النقلية الأربعة: (الكتاب - السُّنَّة - الإجماع - أقوال الصحابة) ويحاول أن يستعرض موقف المعتزلة والأشاعرة من حجية كل دليل في نفسه، وطريقة نقله، وإمكانية الاستدلال به على مسائل العقيدة.

الفصل الأول: حجية القرآن الكريم:

ويشتمل على مبحثين: ذكرت في المبحث الأول موقف المدرستين من حجية النص القرآني، وسقت نصوصهما المتعلقة بذلك، ثم استعرضت جهودهما في الدفاع عن

القرآن أمام شُبَه الخصوم وافتراءاتهم، وفي المبحث الثاني عرضت للتهم التي أثيرت حول موقف المدرستين من حجية القرآن، مناقشًا لها، بعد أن مهدت بمجموعة من الضوابط المنهجية التي تعين على حسن الفهم، ودقة التعامل مع هذه التهم.

الفصل الثاني: حجية السُّنَّة النبوية:

ويشتمل على ثلاثة مباحث: تناولت في الأول منها موقف المدرستين من حجية السُّنَّة في ذاتها، باعتبارها كلام المعصوم ﷺ، وبغض النظر عن طريقة نقلها، وانتهيت إلى أنها كانت محل اتفاق بين جميع المسلمين دونما استثناء، ثم خصصت المبحثين الثاني والثالث لنوعي السُّنَّة الأساسيين، وهما: المتواتر والآحاد، وبيان مدى احتجاج المعتزلة والأشاعرة بهما في مجال الاستدلال على المسائل العقدية.

الفصل الثالث: حجية الإجماع:

ويتكون من مبحثين: عرضت في المبحث الأول لمفهوم الإجماع عند المدرستين، وإمكانية وقوعه عقلًا وعادةً، والاطلاع عليه ونقله، ثم مدى حجيته، وهل أنكر المعتزلة حجية الإجماع أم أن ذلك من تشنيعات الخصوم؟ ثم انتقلت في المبحث الثاني إلى دراسة حجية الإجماع في الاستدلال على المسائل العقدية، بعد أن مهدت بالكلام عن حظه من القطعية أو الظنية، وحكم الإجماع المنقول آحادًا.

الفصل الرابع: حجية أقوال الصحابة:

ويتكون من مبحثين: تناولت في المبحث الأول مفهوم الصحابي بين المحدِّثين والمتكلمين والأصوليين، وموقف المعتزلة والأشاعرة من عدالة الصحابة؛ كمقدمة لا بد منها قبل أن نستعرض في المبحث الثاني حجية أقوالهم، وجواز الاعتماد عليها في مجالي التعبد والاعتقاد.

*** الباب الثاني: حجية الدليل النقلي من حيث الاستدلال:**

وقد انتقلت فيه من دراسة جانب الثبوت النظري للدليل النقلي إلى جانب الدلالة والاحتجاج الفعلي، وقسمته إلى ثلاثة فصول:

الفصل الأول: الأسس المنهجية للاحتجاج بالدليل النقلي:

ويشتمل على ثلاثة مباحث: خصصت المبحث الأول منها لدراسة أهم الأسس المنهجية التي شكلت مواقف المدرستين من التعامل مع الدليل النقلي، وهي فكرة الدور محاولًا أن أتتبع مفهومها، وجذور نشأتها، وتطورها، ومواقف رجال المذهبين منها قبولًا أو رفضًا، وبيان الآثار التي ترتبت عليها.

ثم عرضت لنقد مفصل لها في المبحث الثاني، أما المبحث الثالث فقد خصصته

لفكرة الظنية والقطعية، وحكم الاعتماد على الدليل الظني في مجالي التعبد والاعتقاد، وهل جميع الأدلة النقلية من قبيل الظني، وليس فيها ما يرقى إلى مرتبة القطع واليقين أم أن الأمر خلاف ذلك؟

الفصل الثاني: علاقة النقل بالعقل، وأثرها على الاحتجاج بالدليل النقلي:

ويشتمل على مبحثين: أفردت المبحث الأول لدراسة إمكانية وقوع التعارض الحقيقي بين النقل والعقل وموقف المدرستين من ذلك، بعد أن مهدت بعرض تاريخي موجز لمشكلة النقل والعقل، ومفهوم التعارض وأنواعه، والأدلة على استحالة وقوع التعارض الحقيقي، وانتهيت إلى أن القائلين بوقوعه إنما يقصدون التعارض الظاهري الذي يرجع إلى فهم الناظر في الأدلة، أو عدم صحة أحد الدليلين، وليس إلى الأدلة نفسها.

ثم انتقلت في المبحث الثاني إلى استعراض موقف المدرستين من الحل أو المخرج الواجب اتباعه لإزالة التعارض، وأي الدليلين أولى عندهم بالتقديم، النقل أم العقل؟ وأنهيت المبحث ببيان أوجه النقد الموجهة للقول بتقديم العقل على النقل مطلقًا وفي جميع الأحوال دون النظر لمضمون كلٍّ منهما، ومدى نصيبه من القطعية أو الظنية.

الفصل الثالث: طرق التعامل مع الدليل النقلي:

وهذا الفصل وثيق الصلة بسابقه، فمع القول بتقديم العقل على النقل كان لا بد من البحث عن طريقة للتعامل مع النصوص السمعية، ومن أشهر هذه الطرق التأويل والتفويض، وقد أفردت لكلٍّ منهما مبحثًا مستقلًّا، عُني بتعريفهما، وذكر الأسباب التي أدت إلى ظهورهما، وموقف أئمة المدرستين منهما.

الخاتمة: وفيها عرض لأهم النتائج التي توصل إليها البحث، والمقترحات التي يوصي بها.

ولا يفوتني في هذا المقام أن أقدم خالص شكري وعظيم امتناني لكل من عاونني على إتمام هذا البحث[1]، وفي مقدمتهم الأستاذ الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي الذي أشرف على البحث وصاحبه، وغمره بوافر علمه وكريم خلاله، كما أشكر سائر أساتذتي بقسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة القاهرة، ممن تتلمذت على أيديهم، ونهلت من علمهم، وأخص بالذكر هنا الأستاذ الدكتور محمد السيد الجليند الذي كان عضوًا في لجنة المناقشة لهذه الرسالة، وأسدى لكاتبها الكثير من النصائح الغاليات، وكذلك الأستاذ الدكتور حسن الشافعي الذي أتاح لي فرصة الاطلاع في مكتبته الخاصة العامرة، فجزاه الله خيرًا.

---

(١) وهو في الأصل رسالة للماجستير بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، وقد نوقشت عام ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

ولا أنسى أيضًا فضل أبي رحمه الله وغفر له، وأمي الغالية بارك الله في عمرها، وزوجتي الكريمة (أم البراء) شريكة الدرب، وقسيمة العبء، وسائر مشايخي وأهلي وإخواني، وكل من أعانني بكتاب أو نصيحة، فلهم جميعًا جزيل الشكر ووافر العرفان وأسأل الله أن يجازيهم عن ذلك كله خير الجزاء في الدنيا والآخرة.

وأخيرًا، فلا يخلو البحث ـ كما هو متوقع ـ من قصور أو نقص، ولكني ـ يعلم الله ـ حاولت أن أبذل ما في وسعي من جهد، بحسب طاقتي وقدرتي المتواضعة، ولست أزعم أن ما قدمته هو الحق الخالص، أو الصواب الذي لا يشوبه خطأ، وإنما يكفيني أني سطرت ما ظننته الرأي الأرجح، والذي تشهد له الأدلة، وعذري أن هذه أول تجربة حقيقية أخطو بها إلى طريق العلم ومدارجه الشاقة، وكلي أمل في انتظار توجيه كريم من أستاذ فاضل، يسدد العمل ويُقَوِّمه، أو نصيحة مشكورة من زميل ورفيق تكمل النقص وتتممه.

وأجدني مدفوعًا في ختام هذه المقدمة لأن أردد ـ بلسان الحال والمقال معًا ـ تلك الكلمات المعبرة: «إني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتابًا في يومه إلَّا قال في غده: لو غُيِّر هذا لكان أحسن، ولو زِيدَ كذا لكان يستحسن، ولو قُدِّم هذا لكان أفضل، ولو تُرِكَ هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر».

وصلَّى الله على محمد، وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا، والحمد لله أولًا وآخرًا.

مدخل تمهيدي

ويشتمل على ما يلي:

١ ـ تعريف الحجية.

٢ ـ تعريف الدليل، وبيان أقسامه.

٣ ـ تعريف الدليل النقلي.

٤ ـ تعريف الدليل العقلي.

يُعنى هذا المدخل التمهيدي بتوضيح عدد من المصطلحات التي يتألف منها عنوان الرسالة، وتشكل فكرتها المحورية، كما يتكرر ورودها كثيرًا في ثنايا البحث من المفتتح إلى الخاتمة.

ولا شكَّ أن التعريف الدقيق، والتحديد المنضبط لأي مصطلح يمثل موضوعًا لدراسة علمية، يعد من الأمور الضرورية التي يتعين البدء بها قبل الخوض في غمار البحث وتفصيلاته.

ومن المقرر شرعًا وعقلًا أن الحكم على الشيء لاحق لإدراكه، وفرع عن تصوره، ولعل قدرًا غير قليل من الخلاف الناشئ بين الفرق والمذاهب سببه استخدام ألفاظ مجملة، ومعانٍ مشتبهة، لا يحدد فيها طرفا النزاع محل اختلافهما تحديدًا وافيًا بالمراد، يعرف به كلٌّ منهما قوله وقول خصمه، ثم ينافح عنه بعد ذلك ما وسعه الجهد، حتى ربما تخاصم اثنان على إطلاق ألفاظ ونفيها، ولو سئل أحدهما عن معنى ما قاله لم يتصوره فضلًا عن أن يعرف دليله[1]، وأظن أن علم الكلام حافل بنماذج كثيرة من هذه الاختلافات غير الحقيقية، والناتجة عن عدم الاتفاق على المصطلحات، أو غياب الدقة في استعمالها.

وانطلاقًا من تلك الحقيقة فسوف نحاول أن نقف عند أربعة مفاهيم مهمة؛ للتعرف على معانيها اللغوية والاصطلاحية، مع تحديد المراد منها عند المعتزلة والأشاعرة، وبيان الاستعمال الذي سارت عليه الدراسة، وهذه المفاهيم هي:

١ ـ الحجية.

٢ ـ الدليل.

٣ ـ الدليل النقلي.

٤ ـ الدليل العقلي.

---

(١) انظر: ابن تيميّة «مجموع الفتاوى» (١٢/ ١١٤).

١ ـ تعريف الحجية

أ ـ تعريفها لغة: الحجية: مصدر صناعي مشتق من الحجة، والحجة: مصدر للفعل «حج» ويدل أصل المادة على معنى رئيسٍ وهو «القصد»، ويتفرع عنه عدة معانٍ أخرى فرعية؛ كالبرهان والدليل والوجه الذي يكون به الظفر عند الخصوم، والكلام الذي يُقصد من ورائه غلبة الغير، كما تطلق على كل ما دُوفع به الخصم[١]، وواضح اشتراك جميع هذه المعاني في الأصل الذي تدور حوله المادة، فمستخدم الدليل أو البرهان أو الحجة يقصد من ذلك إما نصرة قوله وإما إبطال رأي مخالفيه.

وقد ورد لفظ «الحجة» سبع مرات في القرآن الكريم[٢]، وأُريدَ به في غالب تلك المواضع «الدلالة المبينة للمحجة؛ أي: المقصد المستقيم، والذي يقتضي صحة أحد النقيضين»[٣] وإبطال الآخر، لكن يلاحظ أنها تطلق بمعنى عام، فتصدق على كل ما احتج به الخصم حقًا كان أو باطلًا، كما في قوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّآ أَن قَالُوا۟ ٱئْتُوا۟ بِـَٔابَآئِنَآ﴾ [الجاثية: ٢٥] وبمعنى خاص تقتصر فيه على ما كان صحيحًا فحسب[٤]، وهو ما أفحم الخصم بالدليل والبرهان القاطع الذي لا يقبل العقل الصريح خلافه[٥]، كما في قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ [الأنعام: ٨٣].

ب ـ تعريفها اصطلاحًا: تبين من خلال المعنى اللغوي أن حجية الشيء تعني ثبوت

(١) انظر: ابن فارس «معجم مقاييس اللغة» (٢/ ٢٩، ٣٠)، والأزهري «تهذيب اللغة» (٣/ ٣٩٠)، وابن دريد «جمهرة اللغة» (١/ ٤٩)، والفيروزآبادي «القاموس المحيط» (١/ ١٨٨)، وابن منظور «لسان العرب» (٢/ ٢٢٨)، والفيومي «المصباح المنير» ص١٨٩.

(٢) انظر: محمد فؤاد عبد الباقي «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم» ص١٩٦، ود. عبد الصبور شاهين «مفصل آيات القرآن» (٣/ ١٦٠٩).

(٣) الراغب الأصفهاني «المفردات في غريب القرآن» ص١٠٧.

(٤) انظر: الرازي «التفسير الكبير» (٤/ ١٥٧).

(٥) انظر: د. محمد السيد الجليند «تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين» ص١٠.

كونه حجة، مما يستلزم أن نتعرف على معنى الحجة أولًا، وقد استُخدمت كمصطلح في عدد من العلوم؛ كالفقه[1]، والحديث[2]، والمنطق[3]، واختلف معناها تبعًا لطبيعة العلم الواردة فيه، ويهمنا في المقام الأول معرفة المفهوم الكلامي والأصولي.

وقد مال كثير من المتكلمين والأصوليين إلى القول بترادفها مع عدد من المصطلحات الأخرى الدالة على إثبات الحكم، وتحصيل اليقين؛ كالبرهان، والعلامة، والدليل، والبينة، وممن نص على ذلك الباقلاني[4] (ت٤٠٣هـ)، وابن حزم[5] (ت٤٥٦هـ)، وأبو الوليد الباجي[6] (ت٤٧٤هـ)، والجويني[7] (ت٤٧٨هـ)، وغيرهم[8]، لكن البعض فرق بين الدليل والحجة: بأن الدليل أعم فيما يصدق عليه، وأرجع آخرون الفرق إلى أن الدليل ما دلَّ على مطلوبك، والحجة ما منع من ذلك، أو: أن الدليل ما دلَّ على صواب قولك، والحجة ما دفع عنك قول مخالفك[9]، فكأن وظيفة أحدهما إثباتية ووظيفة الآخر دفاعية، ولا أظن أن هذا الخلاف حول التسمية تترتب عليه نتائج ذات بال أو اختلاف منهجي مؤثر، وتبقى المصطلحات المذكورة شبه مترادفة.

وتعريفات الحجة متقاربة ـ مع كثرتها وتنوعها ـ فهي «ما تصحح بها الدعوى»[10]، أو «ما دل به على صحة الدعوى»[11]، أو يرادف بينها وبين الدليل، فتقع على «كل ما يعرف به المدلول»[12]. وعلَّل بعض الأصوليين تسميتها بذلك لأنه «يلزمنا بها حق الله

---

(١) انظر: القرافي «الفروق» (٤/ ٨٣)، وصالح أمين درويش «حجية الظن عند الأصوليين» ص٦، ٧ رسالة ماجستير بكلية دار العلوم ١٩٨٢م.

(٢) انظر: السخاوي «فتح المغيث» (١/ ٣٣٨)، والسيوطي «تدريب الراوي» (١/ ٣٤٢)، ومصطفى بن إسماعيل «شفاء العليل في ألفاظ وقواعد الجرح والتعديل» ص٣١.

(٣) انظر: الغزالي «معيار العلم» ص٦٨، ١٣١، والأحمد نكري «دستور العلماء» (٢/ ١٠٨، ١٠٩)، ومراد وهبة وآخرين «المعجم الفلسفي» ص٦٢.

(٤) انظر: الباقلاني «التمهيد» ص٣٩، و«التقريب والإرشاد في أصول الفقه» (١/ ٢٠٧).

(٥) انظر: ابن حزم «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٤١).

(٦) انظر: الباجي «إحكام الفصول في أحكام الأصول» ص١٧١.

(٧) انظر: الجويني «الكفاية في الجدل» ص٤٨، «التلخيص في أصول الفقه» (١/ ١١٦).

(٨) انظر: التهانوني «كشاف اصطلاحات الفنون» (١/ ٣١٢)، والكفوي «الكليات» (٢/ ٣٢٣).

(٩) انظر: أبا يعلى الحنبلي «العدة في أصول الفقه» (١٢/ ١٣٣)، وعلاء الدين السمرقندي «ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه» (١/ ١٧٩، ١٨١)، والزركشي «البحر المحيط» (١/ ٣٥).

(١٠) الجويني «الكافية في الجدل» ص٤٨.

(١١) الجرجاني «التعريفات» ص٩٤، وأبو يعلى الحنبلي «العدة في أصول الفقه» (١/ ١٣٣).

(١٢) أبو البقاء الكفوي «الكليات» (٢/ ٣٢٣).

على وجه ينقطع به العذر»[1]. وإذا أضيفت الحجية إلى الدليل ـ كما هو الحال في عنوان هذه الرسالة ـ فنعني بذلك صلاحيته لأن يُستشهد به على وجه يثبت صحة الآراء والمسائل المدعاة، وبصفة خاصة في مجال الأحكام العقدية.

وثمة مُلازمة واضحة بين حجية الدليل وصحة التعبد به عند الأصوليين، ومن بينهم أئمة المعتزلة والأشاعرة، ولهذا نجدهم يؤكدون أن التعبد بالدليل المعيَّن من مقتضيات حجيته وفرع عنها، وكثيرًا ما يعقدون في مصنفاتهم الأصولية فصولًا لإثبات حجية الإجماع، وخبر الواحد، والقياس، فيستعيضون عن لفظ «الحجية» بلفظ «التعبد» ويصير عنوان تلك المباحث «التعبد بخبر الواحد» أو «التعبد بالقياس» وما أشبه ذلك[2].

وتنقسم الحجة بحسب ما تفيده من يقين أو ظن إلى نوعين[3]: الحجة القطعية اليقينية، وهي التي يُستفاد منها اليقين والقطع، والحجة الظنية الإقناعية، ولا يُستفاد منها سوى الظن، ويفترق المتكلمون عن الأصوليين في مدى التلازم بين مفهوم الحجة وتحقق اليقين، وهل لا بد من اشتراط كون الحجة يقينية حتى يتسنى الاحتجاج بها؟

فالمتكلمون يشترطون ذلك، ولا يتحقق وصف الحجة عندهم إلَّا فيما كان قطعيًّا، بخلاف الحال عند الأصوليين.

ويبدو أن هذا الفرق ناشئ عن اختلاف طبيعة الميدان الذي يدرسه كلٌّ منهما، فتعامُل الأصوليين مع الأحكام العملية الفقهية، والتي يجوز فيها التعويل على الدليل الظني الراجح الثبوت والدلالة، بينما يدرس المتكلمون المسائل الاعتقادية العلمية، ولا يقبلون فيها سوى الأدلة القطعية[4].

---

(١) السرخسي «أصول السرخسي» (١/ ٢٧٧).

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (١٧/ ٢٩٣، ٣٨٠)، وأبا الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ٧٢٤، ١٠٢٦)، والجويني «البرهان في أصول الفقه» (١/ ٦٠٠)، والآمدي «الإحكام في أصول الأحكام» (٤/ ٥)، والزركشي «البحر المحيط» (٥/ ٢٩، ٣٠)، وصالح أمين درويش «حجية الظن عند الأصوليين» ص٢٨، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم ١٩٨٢م.

(٣) انظر: السرخسي «أصول السرخسي» (١/ ٢٧٩)، وأبا البقاء الكفوي «الكليات» (٢/ ٢٦٣، ٢٦٤)، وعبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري «دستور العلماء» (٢/ ١٤).

(٤) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (٤/ ٢٥٥)، والرازي «المطالب العالية» (٩/ ٢٠٣، ٢١٣)، وعلاء الدين السمرقندي «ميزان الأصول» (١/ ١٨١).

٢ - تعريف الدليل

أ - تعريف الدليل لغة: يدور الجذر اللغوي لمادة: «دلَّ» على «إبانة الشيء بأمارة تتعلمها»، ويتفرع عن هذا المعنى العام ثلاثة إطلاقات يستعمل لفظ الدليل للتعبير عنها[١]:

١ - فيطلق أولًا على الدال؛ أي: المرشد، وهو ناصب الدليل، فيكون من باب فعيل بمعنى فاعل، وناصب الدليل على الحقيقة هو الله ﷻ، واخْتُلف في جواز إطلاق هذا الاسم عليه، فجوَّزه قوم ومنع منه آخرون[٢]، ومعلوم أن باب الأسماء والصفات توقيفي يعتمد على ورود النص الشرعي.

٢ - كما يطلق على الذاكر للدليل، وهم أولو العلم المنتصبون لإقامة الأدلة.

٣ - ويطلق بمعنى ثالث على ما فيه دلالة وإرشاد.

والمعنى الأخير هو المقصود في عرف المتكلمين[٣]، فهم يريدون بالدليل ما فيه إرشاد إلى المطلوب ولا يعنون بذلك من ذكره، أو نصبه دليلًا.

ب - تعريف الدليل اصطلاحًا: حظي تعريف «الدليل» بدرجة كبيرة من اهتمام متكلمي المعتزلة والأشاعرة، وتناوله أكثرهم في مقدمة مصنفاتهم الكلامية فيما يُعرف بمباحث النظر، أو نظرية المعرفة، وربما كان الباقلاني - الذي كان له دورٌ مؤثرٌ في تطور المذهب الأشعري - أول من استن هذا المسلك من الأشاعرة، سواء في كتبه

---

(١) انظر: ابن فارس «معجم مقاييس اللغة» (٢/٢٥٩)، وابن منظور «لسان العرب» (١١/٢٤٨، ٢٤٩)، والزبيدي «تاج العروس» (٢٨/٥٠١)، والتهانوني «كشاف اصطلاحات الفنون» (١/٥٤١، ٥٤٢)، والأرموي «نهاية الوصول في دراية الأصول» (١/٣١)، والزركشي «البحر المحيط» (١/٣٤).

(٢) انظر: أبا يعلى الحنبلي «العدة في أصول الفقه» (١/١٣٥)، وابن تيميَّة «مجموع الفتاوى» (٢٢/٤٨٣، ٤٨٤)، وابن النجار «شرح الكوكب المنير» (١/٥٥، ٥٦)، والزركشي «البحر المحيط» (١/٣٤).

(٣) انظر: الآمدي «أبكار الأفكار» (١/١١٥)، تحقيق: د. أحمد المهدي، رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين، جامعة الأزهر (١٩٧٤م).

الكلامية «كالإنصاف»[١]، أو الأصولية «كالتقريب والإرشاد»[٢]، ثم تتابع بعده أئمة المذهب، حتى أضحت هذه المباحث تستحوذ على مساحة كبيرة من كتب المتأخرين الكلامية[٣]، بل وصل الأمر إلى أن صارت نظريتا العلم والوجود تشغلان قريبًا من نصف أو ثلثي بعض تلك المؤلفات كما هو الحال في شرح المواقف للجرجاني، وشرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني.

أما اهتمام المعتزلة بهذه المسائل وعنايتهم بدراستها فأوضح من أن نطيل في التدليل عليه، ويكفي أن القاضي عبد الجبار أفرد جزءًا كاملًا من المغني لتناولها[٤].

وقد عرَّف المعتزلة الدليل بأنه «ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير، إذا كان واضعه وضعه لهذا الوجه»[٥]، واشترطوا فيما يُسمى دليلًا شرطين ضروريين؛ **الأول**: إمكان التوصل به إلى العلم بالغير، **والثاني**: تحقق القصد من واضعه في نصبه دليلًا، وبهذا المفهوم يقتصر الدليل على ما كان فيه بذل جهد من قِبل الناظر للتوصل من خلاله إلى العلم، وليس ما أفاد علمًا ضروريًا لا يحتاج إلى نظر واستدلال.

وأما الأشاعرة فلا نكاد نعثر في كتب إمام المذهب ـ أبي الحسن الأشعري ـ على تعريف محدد، وإن كان الزركشي ينقل عنه أن «معنى الدليل: مظهر الدلالة، ومنه دليل القوم»[٦]، وهو تعريف لُغوي أكثر منه تعريفًا اصطلاحيًا.

ثم توالت بعد أبي الحسن تعريفات أئمة أتباعه؛ كالباقلاني[٧]، وابن فورك[٨]، والجويني[٩]، وأبي الوليد الباجي[١٠]، وابن العربي[١١]، والرازي[١٢]، والآمدي[١٣]،

---

(١) انظر: «الإنصاف» ص١٣ ـ ٢١.

(٢) انظر: «التقريب والإرشاد» (١/ ١٣٧ ـ ٢٣١).

(٣) انظر: عبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص٤ ـ ٣٢، والرازي «المحصل» ص٧٩ ـ ١٤٦، والآمدي «أبكار الأفكار» (١/ ٥ ـ ١٣٢).

(٤) انظر: القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٤٣ ـ ٥١، و«المغني» الجزء الثاني عشر ـ النظر والمعارف.

(٥) القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٨٧، وانظر: أبا الحسين البصري «المعتمد في أصول الفقه» (١/ ١٠).

(٦) الزركشي «البحر المحيط» (١/ ٣٦).

(٧) انظر: الباقلاني «التمهيد» ص٣٩، و«الإنصاف» ص١٤، و«التقريب والإرشاد» (١/ ٢٠٢).

(٨) انظر: ابن فورك «الحدود في الأصول» ورقة (٣).

(٩) انظر: الجويني «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» ص٨.

(١٠) انظر: الباجي «الحدود في الأصول» ص٣٨، و«إحكام الفصول في أحكام الأصول» ص١٧١.

(١١) انظر: ابن العربي «قانون التأويل» ص٥٢٨، ٥٢٩.

(١٢) انظر: الرازي «المحصول» ج ١/ ق ١/ ١٠٥، و«المحصل» ص١٤١.

(١٣) انظر: الآمدي «أبكار الأفكار» (١/ ١١٥) و«الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ١٢).

وغيرهم[١]، ولا يبدو الفرق بينها جوهريًا أو مؤثرًا، فالدليل هو «ما أمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لا يُعلم اضطرارًا»[٢]، أو يُلح على فكرة التلازم بين الدليل وحصول اليقين، فيُعرَّف بأنه: «كل ما يوصل إلى اليقين»[٣].

ويقودنا التعريف الأخير إلى قضية اشتراط اليقينية في مفهوم الدليل، وهل ينحصر فيما أفاد القطع فلا يسمى الظني دليلًا، أم يعم الأمرين؟

الاتجاه السائد عند المتكلمين أنهم يحصرون الدليل في المفيد للقطع، ويطلقون على الظني مصطلح «الأمارة»، وممن قال بذلك من المعتزلة: القاضي عبد الجبار[٤]، وأبو الحسين البصري[٥]، أما الأشاعرة فقد اختلفت أقوالهم، وتعد هذه المسألة مثار نزاع بين الأصوليين منهم والمتكلمين؛ فالباقلاني ينسب التفريق إلى المتكلمين، ويرى أنه ليس من موجب اللغة التي لا يفرق أهلها بين الأمارة والدلالة[٦]، ونسب الجويني التفريق إلى المحققين[٧]، ووافقه الرازي في العديد من كتبه[٨]، وكذلك الآمدي[٩]، وابن العربي[١٠]، والتفتازاني[١١].

لكن عددًا من أصوليي المذهب رفضوا فكرة التفريق بين المصطلحين بناء على تحقق القطعية أو الظنية، ومالوا إلى القول بالترادف بينهما، وهو رأي أبي الوليد الباجي[١٢]، والزركشي[١٣]، واختاره نفر من أصوليي الحنابلة[١٤]، ومما يجدر ذكره هنا أن ابن تيميَّة أشار إلى أن الجمهور يُسمون الجميع دليلًا، فلا فرق بين القطعي والظني[١٥]،

---

(١) انظر: الزركشي «البحر المحيط» (١/ ٣٤)، والإيجي «المواقف» ص٣٤، ٣٥، والتهانوني «كشاف اصطلاحات الفنون» (١/ ٥٤١).

(٢) ابن فورك «الحدود في الأصول» ورقة (٣).

(٣) ابن العربي «قانون التأويل» ص٥٢٨.

(٤) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (١٢/ ٣٨٦، ٥٢٩).

(٥) انظر: أبا الحسين البصري «المعتمد» (١/ ١٠) (٢/ ٩٦٠).

(٦) انظر: الباقلاني «التقريب والإرشاد» (١/ ٢٢٢، ٢٢٣).

(٧) انظر: الجويني «التلخيص في أصول الفقه» (١/ ١٣١).

(٨) انظر: الرازي «المحصل» ص١٤١، و«المحصول» جـ ١/ ق ١/ ١٠٦.

(٩) انظر: «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ١١، ١٢).

(١٠) انظر: ابن العربي «قانون التأويل» ص٥٢٩، ٥٣٠.

(١١) انظر: التفتازاني «شرح المقاصد» (١/ ٢٧٩).

(١٢) انظر: الباجي «إحكام الفصول في أحكام الأصول» ص١٧١.

(١٣) انظر: الزركشي «البحر المحيط» (١/ ٣٥).

(١٤) انظر: أبا يعلى «العدة في أصول الفقه» (١/ ١٣١)، وأبا الخطاب الكلوذاني «التمهيد في أصول الفقه»، (١/ ٦١) تحقيق: د. مفيد محمد أبو عمشة.

(١٥) انظر: ابن تيميَّة «الرد على المنطقيين» ص١٦٥.

وقد اختار تعريفًا للدليل لا يحصره فيما أفاد العلم القطعي فحسب، بل يتسع مفهومه ليشمل ما أفاد الاعتقاد الراجح ولو لم يكن قطعيًا[١].

وربما قيل: هل يستحق هذا الخلاف الذي يبدو لفظيًا كل ما أثير حوله من نقاش؟ وما وجه الإشكال في تسمية ما أفاد ظنًّا بالدليل أو بالأمارة مع أن من المقرر والمتعارف عليه ألا مُشاحّة في الاصطلاح؟

والجواب: أن الخلاف المذكور لو كان لفظيًا فحسب فليس ثمة منازعة حينئذ، ولكن المحك والإشكال الحقيقي فيما ترتب عليه من مسالك منهجية في التعامل مع الأدلة النقلية، والاختلاف حول إدراج ما ثبت ظنًّا في عدادها، أو إخراجه من جملتها، وقصر مفهوم الدليل على القطعي وحده.

فالأصوليون لا يفرقون بين ما أفاد علمًا أو ظنًّا، وسواء أُسُمِّي دليلًا أم أمارة؛ لأن مجال بحثهم ينصبُّ على الأحكام الفقهية العملية التي يُعتدُّ فيها بالظن اتفاقًا، بينما مال غالبية المتكلمين إلى التفرقة بين النوعين؛ لأن اهتمامهم يتركز على المسائل العقدية التي اشترطوا بناءها على أسس يقينية.

وسوف تظهر لوازم هذا التفريق في نظرة المتكلمين لأخبار الآحاد، والإجماع غير القطعي وما أشبه ذلك مما ثبت بطريق ظني، وحتى ما ثبت قطعًا لكن دلالته ظنية، فكلها أمارات عندهم وليست أدلة، كما لا يصلح الاحتجاج بها في أمور العقيدة، أما الأصوليون فيعتبرونها أدلة ويعولون عليها في مجال الاستشهاد.

ومع أن هذه الدراسة تتناول آراء فرقتين كلاميتين فليس أمامنا إلَّا إيثار المفهوم الأصولي للدليل والذي يوسِّع من مضمونه، ويدخل فيه الظني والقطعي دون تفرقة بين النوعين، وذلك حتى يتسنى لنا التعرض لكافة أنواع الدليل النقلي؛ ولأن كثيرًا من المتكلمين قد انتهوا إلى الحكم على جميع الأدلة النقلية بالظنية، وحصر سمة القطعية في دلائل العقول وحدها، وبذلك تحولت إلى أمارات لا أدلة، ولو سرنا على هذا المفهوم لاقتضى ذلك تغيير عنوان البحث من «حجية الدليل النقلي» إلى «حجية الأمارات النقلية».

أقسام الدليل:

يتنوع الدليل عند متكلمي المعتزلة والأشاعرة بحسب الجهة المعتبرة في التقسيم إلى عدة أقسام؛ فمن حيث إفادته العلم أو الظن هناك[٢]:

---

(١) انظر في مفهوم الدليل عند ابن تيميَّة: «درء التعارض» (٣/ ٣٠٣)، (١٠/ ١٢٢) و«النبوات» ص١٢، ٣٠، ٣٥، ود. عبد الرحمٰن بن صالح المحمود «موقف ابن تيميَّة من الأشاعرة» (١/ ٢٤٨).

(٢) انظر: أبا الحسين البصري «المعتمد» (١/ ١٠)، (٢/ ٦٩٠)، والباقلاني «التقريب والإرشاد» (٢/ ٢٢١ ـ ٢٢٣)، =

أ ـ **الدليل القطعي**: وهو ما أفاد العلم اليقيني، ويختص باسم الدليل عند الإطلاق في العرف الكلامي.

ب ـ **الدليل الظني**: وهو ما أفاد ظنًّا راجحًا، ويطلق عليه مصطلح الأمارة، وربما يُتساهل أحيانًا، فيُوصف بكونه دليلًا مع التنصيص على ظنيته.

وأما من جهة المصدرية التي يستند إليها الدليل، ويعتمد في اكتساب حجيته عليها فقد تعددت التقسيمات، وأبرزها الاتجاهان التاليان:

الاتجاه الأول: التقسيم الثنائي:

وفيه يتم تقسيم الدليل إلى نقلي وعقلي، وعلى أساسه سار جمهور المعتزلة، فالقاضي عبد الجبار يذكر أن الدليل ينقسم أقسامًا إذا كان من باب العقليات، وإذا كان من باب الشرعيات[1]، وتبرز نفس الفكرة مع اختلاف المصطلحات عند أبي الحسين البصري[2]، وتقي الدين النجراني[3]، وينفرد الجاحظ بتقسيم مخالف بعض الشيء؛ إذ يجعل مصدر الحجة إما العقل وإما الدليل، والدليل عنده قسمان: إما شاهد عيان يدل على غائب، وإما مجيء خبر يدل على صدق[4]، وكأنه بهذه القسمة يجعل الدليل مصدرًا مقابلًا للعقل، ومتميزًا عنه.

ويتكرر الأمر نفسه عند الأشاعرة، ففكرة التقسيم الثنائي للأدلة موجودة منذ مؤسس المذهب أبي الحسن الأشعري، الذي يرى أن «جملة الطرق التي يدرك بها العلوم الضرورية والاستدلالية تنحصر في أدلة خمسة: العقول، والكتاب، والسُّنَّة، والإجماع، والقياس»[5] وهي تؤول في نهاية المطاف إلى أدلة نقلية وعقلية، ويُلِح الأشعري على وجوب رد «كل شيء من ذلك إلى بابه، ولا تُخلط العقليات بالسمعيات

= والإيجي «المواقف» ص٣٤، ٣٥، وأبا البقاء الكفوي «الكليات» (٣/ ٣٢٢)، وعبد العزيز البخاري «كشف الأسرار» (١/ ٨٤)، والشيخ أحمد إبراهيم «علم أصول الفقه» ص١٩.

(١) انظر: القاضي عبد الجبار «المحيط بالتكليف» ص٥٥، جمع: الحسن بن متويه، تحقيق: عمر عزمي.

(٢) انظر: أبا الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ٦٩٠، ٩٠٩).

(٣) انظر: تقي الدين النجراني «الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء» (ل ١٢٢ ب)، مصورة عن مخطوطة مكتبة جامعة ليدن، ويقوم د. السيد الشاهد بتحقيقها، وانظر الكلام عن المؤلِّف وكتابه: د. السيد الشاهد «الكامل في الاستقصاء.. بين نهاية الاعتزال التقليدي وبداية الاعتزال السُّني» من أبحاث المؤتمر الدولي الأول للفلسفة الإسلامية «الفلسفة الإسلامية والتحديات المعاصرة» ص٥٤٩ ـ ٥٧٦، القاهرة (١٩٩٧م).

(٤) انظر: الجاحظ «رسائل الجاحظ» ص١١٨، جمعها ونشرها حسن السندوبي.

(٥) انظر: الزركشي «البحر المحيط» (١/ ٦٢)، وانظر: أحوال مذهب أبي الحسن الأشعري ورقة (٧، ٩٤)، مخطوطة بمكتبة جامعة القاهرة رقم (٢٢٩٦٢).

ولا السمعيات بالعقليات»[1]، ويتابعه على تقسيمه الجويني[2]، والتفتازاني[3]، وغيرهما[4]، وقد حاول الباقلاني[5]، وابن فورك[6] الاستعاضة عن مصطلح الدليل النقلي بمصطلح جديد وهو الدليل الوضعي، والذي تتسع دائرته ليدخل فيه «ما يدل بطريق المواضعة على دلالته نحو دلالات الألفاظ، والرموز، والإشارات، والكتابة، والعقود، وأمثال ذلك»[7]، ولا يقتصر على الدلالة السمعية المنقولة عمن قوله حجة واجبة الاتباع، ولا شك أن هذا المفهوم الجديد إن أفاد الباحث في نظرية المعرفة عند الأشاعرة فإن فائدته قليلة لمن يتناول موقفهم من مصادر الاستدلال على المسائل العقدية، والتي لا يمكن أن تدخل فيها الإشارات أو الرموز أو العقود.

الاتجاه الثاني: التقسيم الثلاثي:

وقد تَبنَّاه عدد من أئمة الأشاعرة؛ فقسموا الدليل إلى ثلاثة أنواع: عقلي، ونقلي، ومركب منهما، ويسمون الأول بالعقلي المحض، والثاني بالنقلي أو السمعي المحض، ويرى أكثرهم أن هذا النوع الأخير لا وجود له حقيقة؛ لأن النقل لا تثبت صحته أو يعرف صدقه إلَّا بالاعتماد على مقدمات عقلية؛ كإثبات صدق المخبر، ومعرفة النبوة، وكلها أمور لا تثبت إلَّا عقلًا، ومن ثم فإن هذا التقسيم الذي قال به الرازي[8]، والآمدي[9]، والإيجي[10]، والتفتازاني[11] يؤول إلى التقسيم الثنائي، وإن تغيرت المسميات من نقلي وعقلي، إلى عقلي ومركب من العقلي والنقلي معًا.

---

(١) انظر: أبا الحسن الأشعري: «استحسان الخوض في علم الكلام ضمن مذاهب الإسلاميين» للدكتور عبد الرحمٰن بدوي (١/ ٢٣).

(٢) انظر: الجويني «البرهان في أصول الفقه» (١/ ١٦٥، ١٦٦)، والتلخيص (١/ ١٣٢).

(٣) انظر: التفتازاني «شرح المقاصد» (١/ ٣٩).

(٤) انظر: الآمدي «أبكار الأفكار» (١/ ١١٥)، وعبد القادر الكردستاني «تقريب المرام شرح تهذيب الكلام» (١/ ٣٢)، مع «حاشية المحاكمات» لأخيه محمد وسيم الكردستاني، المطبعة الكبرى الأميرية، بمصر المحمية.

(٥) انظر: الباقلاني «التقريب والإرشاد» (١/ ٢٠٤، ٢٠٥).

(٦) انظر: ابن فورك «الحدود في الأصول» ورقة (٣).

(٧) انظر: الباقلاني «التقريب والإرشاد» (١/ ٢٠٥).

(٨) انظر: الرازي «الأربعين في أصول الدين» ص٢٢٣، ٢٢٤، و«المحصل» ص١٤١، ١٤٢.

(٩) انظر: الآمدي «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ١٢).

(١٠) انظر: الإيجي «المواقف» ص٣٩.

(١١) انظر: التفتازاني «شرح المقاصد» (١/ ٣٩)، وانظر: التهانوني «كشاف اصطلاحات الفنون» (١/ ٥٤٧)، والكفوي «الكليات» (٢/ ٣٢٢).

ويمكن أن نستخلص حقيقة مهمة من خلال ما أشار إليه أصحاب هذا الاتجاه من استحالة وجود دليل سمعي محض، بل لا بد من اعتماده على إحدى المقدمات العقلية، مما يؤدي إلى أن كل مستخدم لدليل نقلي يستحيل أن يتخلى عن استعمال العقل بصورة أو بأخرى، إما في إثبات حجية الدليل وإما في النظر في مضمونه ومحتواه.

وبذلك ينهار الأساس الذي بُنيت عليه مشكلة التعارض بين النقل والعقل، والتي شغلت الفكر الإسلامي دونما مبرر؛ لأن التعارض لن يكون ـ حالة وقوعه ـ بين نقل وعقل، بل بين نقل ممزوج بعقل سابق عليه ومصاحب له، وعقل محض، وسوف يرد الحديث تفصيلًا عن هذه القضية فيما بعد إن شاء الله تعالى.

ونختم الكلام عن أقسام الأدلة[1] بذكر منهجين للتقسيم؛ **أحدهما**: عند الشاطبي، **والآخر**: عند شيخ الإسلام ابن تيميَّة، فأما الشاطبي فقد جعل الأدلة الشرعية على ضربين: **أحدهما**: ما يرجع إلى النقل المحض، **والثاني**: ما يرجع إلى الرأي المحض، ويدخل تحت الضرب الأول: الكتاب، والسُّنَّة، والإجماع، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا، ويدخل تحت الضرب الثاني: الاستحسان والمصالح المرسلة[2]، وإن كان يلاحظ على تقسيمه أن الاستحسان والمصالح المرسلة لا بد من اعتمادهما على أصول شرعية، ولو على سبيل الإجمال، ومن ثم يصبح وصفهما بالرأي المحض نوعًا من التجوز، أو باعتبار الطابع الغالب عليهما.

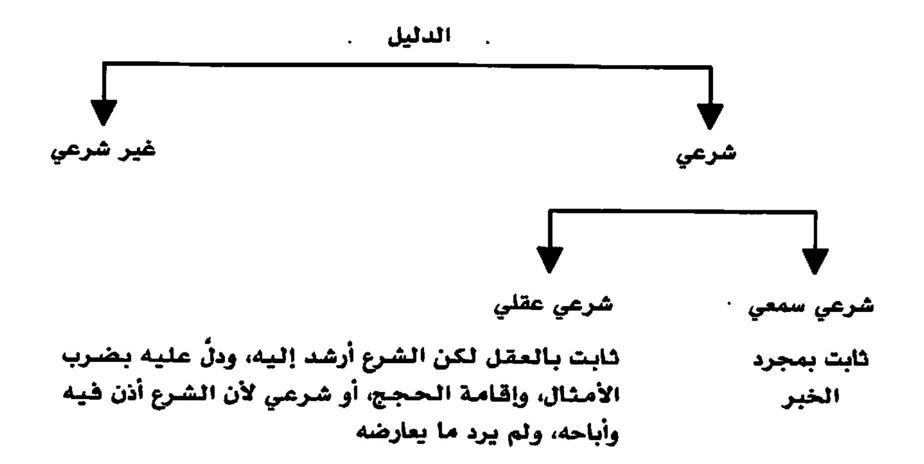
وأما ابن تيميَّة، فتقوم طريقته على تقسيم الدليل إلى شرعي وغير شرعي، والشرعي إما أن يراد به ما أثبته الشرع ودلَّ عليه، وهذا يُعلم بالعقل والشرع تارة، ويُعلم بخبر الصادق وحده تارة، وإما أن يراد به ما أباحه الشرع وأذن فيه؛ فيدخل في ذلك ما أخبر به الصادق، وما دلَّ عليه القرآن، وما دلت عليه وشهدت به الموجودات[3]، ويمكن تلخيص هذا التقسيم في المخطط التالي:

---

(١) وبقيت طريقة أخرى تقسم الدليل إلى سمعي، وعقلي، ووضعي، ولكنها تؤول إلى ما سبق ذكره. فانظر: الزركشي «البحر المحيط» (١/ ٣٦)، وأبا بكر بن ميمون «شرح الإرشاد» ص٣٢.

(٢) انظر: الشاطبي «الموافقات» (٣/ ٤١).

(٣) ابن تيميَّة «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ١٩٨ ـ ٢٠٠)، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، وانظر: «مجموع الفتاوى» (٦/ ٧١، ٧٢)، و«شرح الأصفهانية» ص٥٥، وابن القيم «مختصر الصواعق المرسلة» (١/ ١١٧).



وتبدو الميزة الأساسية لتقسيم ابن تيميَّة في محاولته الخروج من علاقة التضاد والتعارض المفترضة بين العقل والنقل، وتصوير الصلة بينهما بأسلوب (إما كذا ـ وإما كذا) فيأتي هذا التقسيم ليتخلص من هذا الخصام المفتعل بين الدليلين، ويدرج العقل تحت مفهوم الشرع، ويطويه تحت جناحه، بما لا يدع مجالًا لمن يدعي التعارض بينهما، أو يبحث عن تقديم أحدهما على الآخر، ولعل هذا النمط من إعادة تكييف العلاقة بين النقل والعقل، وجعلهما تحت مظلة مشتركة أوسع ـ وهي الدليل الشرعي ـ كان كفيلًا ـ لو قُدِّرَ له الشيوع والانتشار ـ بحل جزء كبير من تلك المشكلة الزائفة، والقائمة على غير أساس صحيح[1].

ونخلص مما تقدم إلى أن الاتجاه السائد عند المعتزلة والأشاعرة هو تقسيم الدليل إلى نقلي وعقلي، وهو الذي سوف نسير عليه فيما يأتي، محاولين التعرف على المراد بكلٍّ منهما: الدليل النقلي لأنه مقصد الرسالة ومحط اهتمامها بالدرجة الأولى، والدليل العقلي لقوة الارتباط، وعمق التلازم، والتأثير المتبادل بينه وبين الدليل النقلي، ونظرًا لتشكل مواقف كثير من المتكلمين، وطريقة تعاملهم مع السمع في ضوء علاقته بالعقل ومقرراته، وفاقًا أو خلافًا.

(١) انظر: د. طه جابر العلواني في تقديمه لكتاب «تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيميَّة» ص٥٢.

٣ ـ تعريف الدليل النقلي

وهذا الدليل ـ كما هو واضح من اسمه ـ مضاف إلى النقل، مما يستلزم أن نتعرف على معنى النقل أولًا؛ لأن المركب الوصفي أو الإضافي لا يتضح معناه تمامًا إلَّا بمعرفة المراد من جُزْأَيْهِ، وقد تقدم تعريف الدليل، وبقي لنا أن نبين مفهوم النقل لغةً واصطلاحًا.

والنقل في اللغة مصدر للفعل «نقل»، وأصل المادة «يدلُّ على تحويل شيء من مكان إلى مكان»[١].

وفي الاصطلاح يطلق على «ما عُلِمَ من طريق الرواية أو السماع؛ كعلم اللغة أو الحديث ونحوهما، وهو يقابل المعقول»[٢]، والصلة بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي واضحة، فعملية النقل تقتضي تحول الخبر وانتقاله من راوٍ إلى آخر، ومن جيل إلى الذي يليه عبر مراحل زمنية، وسلاسل إسنادية متتابعة.

وللنقل مكانة كبرى في الإسلام، فأصلا هذا الدين الأساسيان ـ وهما القرآن والسُّنَّة ـ وصلا إلينا عن طريق النقل والرواية، وكل العلوم التي قامت خلال المسيرة الفكرية للمسلمين كانت لخدمة الدليل النقلي الأول ـ وهو القرآن ـ بطريقة أو بأخرى، فهي «إما متعلقة بالنقل، أو فهم المنقول، أو تقريره وتشييده بالأدلة، أو استخراج الأحكام المستنبطة»[٣]، وكل من يحاول إقامة تصنيف أو منظومة متكاملة للعلوم الإسلامية، فسوف يجد أنها جميعًا ترجع إلى النقل في نهاية المطاف[٤]، إما ابتداءً وإما تفريعًا وإما غاية وهدفًا.

---

(١) انظر: ابن فارس «معجم مقاييس اللغة» (٥/ ٤٦٣)، وانظر: ابن منظور «لسان العرب» (١١/ ٦٧٤).

(٢) «المعجم الوسيط» مادة: «نقل» (٢/ ٩٨٧)، وانظر: د. جميل صليبا «المعجم الفلسفي» (٢/ ٥٠٤، ٥٠٥).

(٣) انظر: طاش كبرى زاده «مفتاح السعادة ومصباح السيادة» (٢/ ٥)، وانظر: ابن خلدون «المقدمة» ص٤٠١، ود. محمد الكتاني «جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي القديم» ص٤٨٩.

(٤) انظر: د. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص٢١١ ـ ٢٢٣.

ولا يقتصر الأمر على الإسلام وحده من بين الأديان الأخرى، فالنقل أو «الوحي» يعتبر المصدر المعرفي الأول لكل فكر ديني[1]، وإن انفرد الإسلام بأن النقل فيه توفرت الدواعي على بلوغه أقصى درجات الوثاقة واليقين في مصدريه الرئيسين: الكتاب والسُّنَّة، وأما سائر الأديان الأخرى فنقلها دائر بين انقطاع الأسانيد وتناقض المتون[2].

ويُعَبَّرُ عن الدليل النقلي أحيانًا بالدليل السمعي أو الشرعي[3]، والظاهر أنه لا فرق بين تلك المصطلحات في الاستعمال الكلامي، وإن كان هناك مَن يُفضِّل «إفراد مصطلح النقل بمنهج الاتصال المعرفي في أجيال الإسلام المتعاقبة، فهو ليس مجرد نقل، وإنما هو نقل مضبوط له أصوله وقواعده، وتأسست عليه علوم إسلامية عديدة؛ كعلوم الحديث، والتفسير، والفقه، وغيرها»[4].

كما نَبَّه ابن تيميَّة إلى ما يمكن أن يترتب على قصر مصطلح الدليل الشرعي على الدليل النقلي وحده فحسب من آثار غير محمودة؛ إذ ربما سبَّب ذلك نوعًا من الإيهام غير الصحيح؛ حيث يوحي بأن الأدلة العقلية ليست شرعية، أو هي نظير وضد للأدلة الشرعية[5]، مع أن المسألة ليست بهذه الصورة، والدليل العقلي الصحيح القائم على مقدمات ثابتة وقطعية حجة من الحجج التي نصبها الله سبحانه لهداية العباد وإرشادهم.

وقد أشار بعض المستشرقين إلى تفضيل متأخري الأشاعرة لمصطلح «الدليل النقلي» دون ما سواه، واستخلص من ذلك أن إحلال مفهوم النقل المجرد محل السمع مما يضعف قيمة الدليل الإثباتية في المسلك الأشعري[6]، ويبدو هذا التعليل مفتقرًا إلى الشواهد التي تؤيده، وسيرد في ثنايا البحث ـ إن شاء الله تعالى ـ نماذج عديدة لاستخدام مصطلح الدليل السمعي عند متأخري الأشاعرة دون أدنى فرق بينه وبين الدليل النقلي أو الشرعي.

وقد عُرِّف الدليل النقلي بتعريفات متعددة، تارة ببيان أقسامه فيُعَرَّف بأنه «الكتاب

---

(١) انظر: د. عبد الرحمٰن بن زيد الزنيدي «مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي» ص٩٩ ـ ٢٢٦.

(٢) انظر: د. محمد عبد الله الشرقاوي «في مقارنة الأديان بحوث ودراسات» ص٦١ ـ ١٨٧.

(٣) انظر: د. مصطفى حلمي «منهج علماء الحديث والسُّنَّة في أصول الدين» ص١٤٢.

(٤) انظر: سمير محمود الشيخ «النزعة العقلية عند الأصوليين» ص٥٢، رسالة دكتوراه، بكلية الآداب، جامعة عين شمس (١٩٩٤م).

(٥) انظر: ابن تيميَّة «النبوات» ص٥٢، المكتبة السلفية (١٣٨٦هـ).

(٦) انظر: لويس غرديه، وجورج قنواتي «فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية» (٣/ ١٠٥)، ترجمة: د. صبحي الصالح، ود. فريد جبر.

والسُّنَّة»[1]، وتارة ببيان حدِّه فيُعرَّف بأنه «ما يدل بطريق المواضعة على دلالته»[2]، أو بأنه «الدليل اللفظي المسموع»[3].

وتبرز في كثير من تلك التعريفات فكرة المواضعة في الدليل النقلي؛ حيث يتكون من ألفاظ تدل على أمر معين بفعل ناصب لتلك الدلالة، ويطول المجال بذكر تلك التعريفات تفصيلًا[4].

ونستطيع أن نصوغ من بينها تعريفًا يبدو أقرب إلى الصواب، فيعرَّف الدليل النقلي بأنه «الدليل المنقول عمن يحتج بكلامه»، وضابطه الأساسي هو أن يرد إلينا عن طريق النقل والرواية منسوبًا إلى مَن كلامه حجة واجبة الاتباع، فيدخل في ذلك القرآن لأنه كلام الله ﷻ، والسُّنَّة لأنها كلام النبي ﷺ، والإجماع لأنه كلام الأمة المعصومة في مجموعها، وسيرد الكلام عن حجية الإجماع فيما بعد، وأما دخول أقوال الصحابة في التعريف أو عدم دخولها، فمبنيان على مدى حجية أقوالهم، وسوف يُفْرَدُ للكلام عنها فصل مستقل إن شاء الله تعالى.

وأكثر متكلمي المعتزلة والأشاعرة على حصر الدليل النقلي في أقسام ثلاثة؛ وهي: الكتاب، والسُّنَّة، والإجماع[5]، وهذا التقسيم هو الذي سارت عليه هذه الدراسة، وإنما أضفنا أقوال الصحابة لأن رجال كلا المذهبين ربما استدلوا بها، أو ردوا على تمسك خصومهم بمضمونها مما يستدعي معرفة موقفهم من مدى حجيتها ودرجة الاعتماد عليها.

ومن جهة أخرى، فإن الدليل النقلي عند المتكلمين والأصوليين ينقسم من حيث القطعية والظنية إلى أربعة أقسام[6]:

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (١٤/ ١٥١).

(٢) انظر: الباقلاني «التقريب والإرشاد» (١/ ٢٠٥).

(٣) انظر: الآمدي «أبكار الأفكار» (٢/ ٢١٥ ب ـ ٢١٦ أ)، معهد المخطوطات العربية رقم (٢) توحيد وملل ونحل.

(٤) انظر: الجويني «التلخيص» (١/ ١٢٠)، و«البرهان في أصول الفقه» (١/ ١٥٥)، وأبا بكر بن ميمون «شرح الإرشاد» ص٣٤، والآمدي «أبكار الأفكار» (١/ ١١٥)، تحقيق ودراسة: د. أحمد المهدي، والزركشي «البحر المحيط» (١/ ٣٦)، والكفوي «الكليات» (٢/ ٣٢٦)، ود. عبد الغني عبد الخالق «حجية السُّنَّة» ص٧٤، ود. يحيى هاشم فرغل «الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية» ص١٨٤، ويوسف كرم «المعجم الفلسفي» ص٧٦، ود. محمد الكتاني «جدل العقل والنقل» ص٤٨٦.

(٥) انظر: القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٨٨، وأبا الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ٩٠٩)، والباقلاني «الإنصاف» ص١٩، ٢٠، وابن فورك «مقدمة في نكت من أصول الفقه» تحقيق: محمد السليماني، «مجلة الموافقات» الصادرة عن المعهد العالي لأصول الدين بالجزائر ص٤٢٤، وعبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص١٧، والزركشي «البحر المحيط» (١/ ٣٦).

(٦) انظر: عبد العزيز البخاري «كشف الأسرار» (١/ ٨٤)، والكفوي «الكليات» (٢/ ٣٢٦)، وأحمد إبراهيم بك «علم أصول الفقه» ص١٩، و«الموسوعة الفقهية الكويتية» (٢١/ ٢٤) مادة: «دليل».

أ ـ قطعي الثبوت والدلالة.
ب ـ قطعي الثبوت، وظني الدلالة.
جـ ـ ظني الثبوت، وقطعي الدلالة.
د ـ ظني الثبوت، وظني الدلالة.

وسنناقش فيما بعد الأساس الذي قام عليه هذا التقسيم، والآثار التي نتجت عنه في النظر إلى قيمة الأدلة النقلية ومكانتها.

٤ ـ تعريف الدليل العقلي

ولا يتأتى بيان معنى هذا الدليل على الوجه الأكمل إلَّا إذا وقفنا أولًا على ما ينسب إليه؛ وهو العقل، مع إبراز مفهومه الاصطلاحي عند المعتزلة والأشاعرة.

تعريف العقل اصطلاحًا:

لعل مصطلحًا لم يحظَ بما حظي به هذا المصطلح من أبحاث ودراسات، فقد دُرِسَ مفهوم العقل عند أغلب المدارس والاتجاهات الفكرية؛ فدرس عند الأصوليين[(١)]، وعند المعتزلة عمومًا[(٢)]، وبعض أعلامها خصوصًا[(٣)]، وعند الصوفية ككل[(٤)]، وبعض رجالها بصفة خاصة[(٥)]، وغير ذلك الكثير.

ويعنينا في هذا المقام النظر في مفهوم العقل عند المعتزلة والأشاعرة من بين سائر تلك الاتجاهات، وأول ما يُلاحظ على تعريفاتهم أنهم «لم يحاولوا الخوض في المذاهب الفلسفية التي بحثت في تحديد العقل، أو التي وصفته بأنه جوهر، أو أنه جوهر مجرد، وصنفته في أنواع مختلفة، وأطلقت عليه أسماء متعددة؛ كالعقل الهيولاني، والعقل بالملكة، أو بالفعل»[(٦)]، كما يلاحظ أنهم «رفضوا نظرية العقول، والعقل الفعال، وسائر العقول المجردة التي كانت محور دراسات فلاسفة الإسلام،

---

(١) انظر: د. عبد العظيم الديب «العقل عند الأصوليين» دار الوفاء (١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م).

(٢) حسني زينه «العقل عند المعتزلة» دار الآفاق الجديدة، بيروت (١٩٨٠م)، وعلي فهمي خشيم «النزعة العقلية في تفكير المعتزلة»، ومهري حسن مراد «الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة».

(٣) انظر: د. عبد الستار الراوي «العقل والحرية: دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي».

(٤) انظر: د. الشرقاوي «موقف الصوفية من العقل حتى نهاية القرن الرابع الهجري» رسالة ماجستير بكلية دار العلوم (١٩٧٨م).

(٥) انظر: حسين القوتلي «مقدمة تحقيق العقل وفهم القرآن للحارث المحاسبي» ص١١٤ ـ ١٩٢.

(٦) انظر: د. عبد الكريم عثمان «نظرية التكليف» ص٧٤.

والتي استقوها من فلاسفة اليونان»[1]، ومن ثم جاءت تعريفاتهم ذات طابع خاص، نابع من رؤيتهم الكلامية، وبعيد عن التأثيرات الفلسفية الخارجية.

ويطول بنا المقام إذا رمنا تتبع التعريفات الاعتزالية والأشعرية «للعقل»، ونكتفي بعرض نماذج من تلك التعريفات:

أ ـ يعد أبو الهذيل العلاف (ت٢٣٥هـ) مِن أقدم مَن تكلم عن مفهوم العقل عند المعتزلة، ويظهر من حكاية الأشعري[2] لمذهبه أن العقل عنده اسم لمسميات ثلاثة:

١ ـ العلوم الضرورية أو ما يُعرف بعلم الاضطرار.

٢ ـ القوة التي يتمكن بها الإنسان من اكتساب العلوم والمعارف النظرية.

٣ ـ التسوية بين معنى العقل ومعنى الحس[3].

ب ـ وخالف أبو علي الجبائي (ت٣٠٣هـ) أبا الهذيل في أحد معاني العقل عنده، والتي عرَّف فيها العقل بأنه القوة على اكتساب العلم[4]، وإن كان متفقًا معه ـ نوعًا ما في تعريفه للعقل بأنه العلوم الضرورية[5].

جـ ـ وأما القاضي عبد الجبار فقد ناقش تعريفات سابقيه، ورفض وصف العقل بأنه جوهر، أو آلة، أو حاسة، أو قوة، إلى غير ذلك من الأسماء التي أطلقها الفلاسفة وغيرهم عليه[6]، واختار تعريفه بأنه «عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كُلِّفَ»[7]، ومع أنه لم يحدد المراد بتلك الجملة من العلوم المخصوصة إلَّا أن الظاهر إرادته بذلك العلوم والمعارف الضرورية، التي هي أساس العلم والتميز عند الإنسان[8]، والتي تسمَّى عند المعتزلة بـ«كمال العقل»[9].

---

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٢) انظر: أبا الحسن الأشعري «مقالات الإسلاميين» ص٤٠٨، طبعة ريتر، إستانبول (١٩٢٩م).

(٣) انظر: علي مصطفى الغرابي «أبو الهذيل العلاف» ص٩٨، ود. عائشة المناعي «أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية» ص٧٨، ٧٩.

(٤) انظر: د. عبد الرحمٰن بدوي «مذاهب الإسلاميين» (١/ ٣٠٠).

(٥) انظر: مهري حسن مراد «الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة» ص٧٧، ٨١، ود. عائشة المناعي «أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية» ص٧٨، ٧٩.

(٦) انظر: د. عبد الكريم عثمان «نظرية التكليف» ص٧٥.

(٧) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (١١/ ٣٧٥).

(٨) انظر: حسني زينه «العقل عند المعتزلة» ص٣١ ـ ٣٥.

(٩) انظر: القاضي عبد الجبار «المحيط بالتكليف» ص١٧، وانظر: مهري حسن مراد «الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة» ص٨٢.

وأما الأشاعرة، فقد تعددت تعريفاتهم للعقل؛ حيث عرَّفه أبو الحسن بأنه العلم[1]، ويعني بذلك العلم ببعض الضروريات لا العلم بالنظريات[2]، ووافقه على تعريفه أبو إسحاق الإسفراييني[3]، وابن فورك[4]، وأبو علي السكوني[5]، وقريب منه تعريف الباقلاني[6]، والشهرستاني[7]، والرازي[8]، والآمدي[9]، وغيرهم.

وإلى جانب تعريفات المتكلمين المتقدمة فقد عُني عدد من الأئمة الكبار بتعريفه؛ فعرَّفه الشافعي بأنه «آلة خلقها الله لعباده، يُمَيِّزُ بها بين الأشياء وأضدادها»[10]، وعرَّفه كلٌّ من الإمام أحمد[11]، والحارث المحاسبي[12]، وابن تيميَّة[13] بأنه غريزة.

وليس المقصود في هذا المقام أن نقف طويلًا عند تلك التعريفات أو نرجح بينها، وإن كان الظاهر أن الخلاف راجع إلى نظرة كل فريق إلى إطلاق من إطلاقات لفظ العقل المتعددة، ووظيفة من وظائفه والتركيز عليها، وإبرازها دون الوظائف الأخرى، وأرجح الأقوال ـ فيما يبدو لي ـ أن العقل يُستعمل بإزاء عدة معانٍ؛ وهي ما يلي:

١ ـ الغريزة المتأصلة في الإنسان: وبها يعلم ويعقل، وتعد شرطًا في حصول سائر المعقولات والمعلومات، وهي مناط التكليف، وبها يمتاز الإنسان عن سائر الحيوانات، وعلى هذا المعنى يتنزل كلام من عَرَّف العقل بأنه غريزة.

٢ ـ العلوم الضرورية التي تشمل جميع العقلاء: كالعلم بالممكنات، والواجبات، والممتنعات، وتعريفات أكثر المتكلمين تشير إلى هذا المعنى.

٣ ـ العلوم النظرية المكتسبة: والناتجة عن دُرْبَة وخبرات ومعارف متراكمة، تنمو مع تقدم الإنسان في العمر وتحصيل العلوم.

٤ ـ الأعمال الناتجة عن مراعاة مقتضى العقول ولوازمها فيما يمكن تسميته بالعقل

---

(١) انظر: الزركشي «البحر المحيط» (١/ ٨٥)، وابن تيميَّة «الرد على المنطقيين» ص٩٤.
(٢) انظر: الإيجي «المواقف» ص١٤٦.
(٣) انظر: الآمدي «أبكار الأفكار» (١/ ٥٨).
(٤) انظر: الزركشي «البحر المحيط» (١/ ٨٥).
(٥) انظر: أبا علي السكوني «عيون المناظرات» ص٥٢، تحقيق: سعد غراب.
(٦) انظر: الباقلاني «التقريب والإرشاد» (١/ ١٩٥).
(٧) انظر: الشهرستاني «نهاية الإقدام» ص١٠٦، ١٠٧، حرره وصححه: ألفرد جيوم.
(٨) انظر: الرازي «المحصول» ص٢٥١.
(٩) انظر: الآمدي «أبكار الأفكار» (١/ ٦٣).
(١٠) انظر: الزركشي «البحر المحيط» (١/ ٨٤، ٨٥).
(١١) انظر: أبا يعلى الحنبلي «العدة في أصول الفقه» (١/ ٨٤، ٨٥)، وأبا الخطاب الكلوذاني «التمهيد في أصول الفقه» (١/ ٤٤).
(١٢) انظر: الحارث المحاسبي «العقل وفهم القرآن» ص٢٠١ ـ ٢٣٨.
(١٣) انظر: ابن تيميَّة «درء التعارض» (١/ ٢٢٢) و«مجموع الفتاوى» (١٦/ ٣٣٨).

العملي: وهذا المعنى هو أبرز معاني العقل، وأكثرها استعمالًا في عدد من آيات القرآن؛ كقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَـٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾ [الملك: ١٠]، وقوله: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾ [الحج: ٤٦]، وغير ذلك من الآيات[١].

فهذه المعاني الأربعة تجمع وتلخص التعريفات المتعددة التي قُدِّمت للعقل، كما توسع من مفهومه، وتتسق مع النظرة الإسلامية العامة، ومقاصدها الكلية التي تُعْنَى بالعمل والتطبيق أكثر من عنايتها بالأفكار النظرية المجردة، وإن كانت لا تهملها أو تتجاهلها، لكنها تضعها في الحجم والإطار المناسبين دون إفراط أو تفريط.

وفي نهاية الحديث عن معنى العقل وتعريفه، تجدر الإشارة إلى ما دار من نزاع حول الأحاديث الواردة في فضله، ومدى نصيبها من الصحة أو الضعف، والناظر في موقف المتقدمين والمتأخرين يلحظ بوضوح وجود اتجاهين متباينين في نظرتهم إليها[٢]:

الاتجاه الأول:

من قبلوا تلك الأحاديث، وأثبتوا صحتها، واعتمدوا عليها، ومنهم غالب الصوفية كالحارث المحاسبي والغزالي، وأصحاب التصوف الفلسفي كابن عربي وابن سبعين، وكذلك بعض الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وإخوان الصفا، والذين لم يقفوا عند الاستشهاد بها كمعضد لنزعتهم العقلية فحسب، بل حاولوا ـ إضافة إلى ذلك ـ أن يطوعوها لنصرة مذاهبهم في القول بالعقل الفعال، ونظريات العقول المجردة، ووصف العقل بأنه جوهر مفارق، وليس عرضًا كما هو مذهب جماهير المسلمين.

ومع أن جُلَّ المحدثين يتبنون الاتجاه الآخر الذي سيأتي بعد قليل، إلَّا أننا نجد ثلاثة منهم يقولون بصحة تلك الأحاديث، أو على الأقل بصحة بعضها؛ وهم: داود بن المحبر (ت٢٠٦هـ) وابن أبي الدنيا (ت٢٨١هـ) والحافظ الزبيدي، ولداود كتاب في فضل العقل يُعتبر في عداد المفقود، ولكن الغزالي في «الإحياء»[٣] والزبيدي في «إتحاف السادة المتقين»[٤] قد نقلا جل الأحاديث التي رواها ابن المحبر هذا، وأما

---

(١) انظر في تفصيل تلك المعاني: الغزالي «إحياء علوم الدين» (١/ ٨٤، ٨٥) وآل تيميَّة «المسودة في أصول الفقه» ص٤٩٩، وابن تيميَّة «مجموع الفتاوى» (٩/ ٢٨٧، ٣٠٥) و«درء التعارض» (١/ ٨٩، ٢٢٠) وعثمان بن علي حسن «منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد» (١/ ١٥٨، ١٥٩).

(٢) انظر: ابن تيميَّة «مجموع الفتاوى» (١٨/ ٣٣٦، ٣٣٧)، وحسين القوتلي «مقدمة تحقيق العقل وفهم القرآن» للمحاسبي ص١٢١، وأستاذنا د. الشرقاوي «موقف الصوفية من العقل» ص٨٩، ٩٠.

(٣) الغزالي «إحياء علوم الدين» (١/ ٨٤، ٨٥).

(٤) الزبيدي «إتحاف السادة المتقين شرح إحياء علوم الدين» (١/ ٤٥٥).

ابن أبي الدنيا فله كتاب تحت عنوان «العقل وفضله»[1] أورد فيه عددًا من الروايات المرفوعة والآثار الموقوفة.

وفيما يتعلق بداود بن المحبر، فجمهور المحدِّثين على تضعيفه، ورميه بالكذب[2]، ولكن الذي يثير التساؤل ما ذكره ابن معين من أن داود «ما زال معروفًا بالحديث، يكتب الحديث، وترك الحديث، ثم ذهب فصحب قومًا من المعتزلة فأفسدوه، وهو ثقة»[3]، فهل كان لاعتزاليته دور في وضعه أحاديث العقل لينصر المنهج الاعتزالي، ويسبغ على اعتداده البالغ بالعقل نوعًا من المشروعية، أو أن الأمر على عكس ذلك، حيث وقفت اعتزاليته تلك مانعًا من قبول أصحاب الحديث لمروياته، ورميه بالكذب والوضع، كما يميل إلى ذلك بعض الباحثين المعاصرين؟[4].

ولعل الاحتمال الأول أظهر، فكم قبل المحدثون روايات أصحاب الفرق المختلفة من شيعة وخوارج ومعتزلة، وتكفي نظرة واحدة إلى مَن روى عنهم البخاري ـ وهو الغاية في اشتراط الصحة ـ من أتباع تلك الفرق للتدليل على ذلك[5].

الاتجاه الآخر:

ويمثله جمهور المحدِّثين الذين نصوا على تضعيف الأحاديث الواردة في فضل العقل، وردِّها كما فعل ابن حبان في كتابه «روضة العقلاء ونزهة الفضلاء»؛ حيث صرح بأنه لا يُحفظ عن النبيِّ ﷺ خبر صحيح في العقل[6]، وكذلك ابن تيميَّة الذي سُئل عن حديث منها، فأجاب بأنه «كذبٌ موضوعٌ عند أهل العلم بالحديث، وليس هو في شيء من كتب الإسلام المعتمدة»[7]. وعلى نفس المنوال سار عدد كبير من المحدِّثين؛ كالعقيلي[8]، وابن الجوزي[9]، وابن القيم[10]، والسيوطي[11]، وغيرهم[12].

---

(١) وقد نُشر الكتاب بمكتبة القرآن (١٩٨٨م) وقام على تحقيقه: مجدي السيد إبراهيم.

(٢) انظر: الألباني «سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، وأثرها السيئ في الأمة» حديث رقم (١).

(٣) الخطيب «تاريخ بغداد» (٨/ ٣٦٠ ـ ٣٦٢)، والذهبي «ميزان الاعتدال» (٢/ ٢١٠).

(٤) انظر: د. محمد علي الجوزو «مفهوم العقل والقلب في القرآن والسُّنَّة» ص١٤٨.

(٥) ابن حجر العسقلاني «هدي الساري مقدمة فتح الباري» ص٤٨٣، ٤٨٤، دار الريان للتراث (١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م).

(٦) انظر: ابن حبان «روضة العقلاء ونزهة الفضلاء» ص١١.

(٧) انظر: ابن تيميَّة «مجموع الفتاوى» (١٨/ ٣٣٦، ٣٣٧).

(٨) العقيلي «الضعفاء» (٣/ ١٧٥).

(٩) ابن الجوزي «الموضوعات» (١/ ١٧٧).

(١٠) ابن القيم «المنار المنيف» ص٦٦.

(١١) السيوطي «اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة» (١/ ١٢٤).

(١٢) انظر: ملا علي القاري «الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة» ص١٨٨، والألباني «سلسلة الأحاديث =

وإذا حاولنا الموازنة بين الاتجاهين المذكورين، فلا بد من أن نضع في اعتبارنا عدة أمور مهمة؛ وهي:

أ ـ محل النزاع ليس راجعًا ـ في حقيقة الأمر ـ إلى ما تضمنته تلك الأحاديث من بيان فضيلة العقل، والحث على استعماله في التفكير والتدبر، فهذا القدر لا يماري مسلم في صحته، كيف والعقل مناط التكليف، وأبرز الفروق بين المكلف وغير المكلف، ونصوص القرآن التي حثت على إعمال الفكر واستخدام العقل فيما يتواءم مع الميادين التي أباح الله له أن يجول خلالها كثيرة ومتعددة؟![1] ومن ثم فمحل النزاع يتركز حول إثبات ألفاظ هذه الأحاديث، وصحة نسبتها إلى النبي ﷺ، وليس حول إثبات المعاني فحسب.

ب ـ القول بعدم ثبوت هذه الأحاديث لا يعني أنه لم يرد في السُّنَّة ذكر للعقل مطلقًا، بل ثمة نصوص عديدة فيها ذكر للعقل، وترتيب لبعض الأحكام عليه، لكنها لا تتعرض لتصريح واضح ببيان فضيلة محددة[2].

جـ ـ لعل من المتفق عليه أن المرجع في حل نزاع يجري في تخصص ما يعود في المقام الأول إلى أهل ذاك التخصص، فهم أدرى الناس بعلمهم، وأقدرهم على فهم خباياه، ولما كانت هذه المسألة حديثية بالدرجة الأولى، فالكلمة الأجدر بالقبول حولها هي كلمة المحدِّثين الجامعين بين المنقول والمعقول، لا سيما إذا اتفقت آراؤهم أو آراء أكثرهم حول تضعيف هذه المرويات، ولا يعني ذلك الغض من قيمة العقل، أو مكانته، أو نسبة المحدِّثين إلى نوع من الحشو والجمود، وانعدام العقلانية، فهم كغيرهم من الاتجاهات الفكرية يستخدمون العقل، ويعرفون قدره، وإن كان لهم منهج خاص[3] في النظر إلى حدود عمل العقل، والمجالات التي يُسمح له أن يعمل خلالها.

وفي ضوء الحقائق المتقدمة، يترجح القول بأن هذه الأحاديث لم تصح نسبتها إلى النبي ﷺ، وأما فضل العقل ومكانته والحث على إعماله، فهو أمر ثابت في عشرات النصوص الشرعية، وفي ذلك ما يغني عن الاحتجاج بما لا يصح من الروايات.

= الضعيفة والموضوعة» رقم (١)، ود. بكر أبو زيد «التحديث بما ليس بحديث» ص١٧٣، ١٧٤، وأبا إسحاق الحويني «جنة المرتاب بنقد المغني عن الحفظ والكتاب» ص٥٩، ود. محمد عبد الله الشرقاوي «موقف الصوفية من العقل» ص٨٧، ٨٨.

(١) انظر: صلاح الدين المنجد «الإسلام والعقل على ضوء القرآن والحديث» دار الكتاب الجديد، بيروت (١٩٨٦م)، ود. محمد علي الجوزو «مفهوم العقل والقلب في القرآن والسُّنَّة»، وفاطمة إسماعيل «القرآن والنظر العقلي».

(٢) انظر: «المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي للمستشرقين» مادة: «عقل» (٤/٢٩٨ ـ ٣٠٣).

(٣) انظر: إبراهيم عقيلي «تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيميَّة» ص٢٩٥ ـ ٣٨٤، ود. عبد اللطيف العبد «دراسات في فكر ابن تيميَّة» ص٩٣ ـ ١٠٩.

تعريف الدليل العقلي:

تعددت التعريفات التي قدمت لهذا الدليل، فعُرِّفَ بأنه «ما يدل لذاته»[1] أو «ما دل على المطلوب بنفسه من غير احتياج إلى وضع»[2] أو «ما لا يتوقف على نقل أصلًا»[3].

ويُفهم من خلالها أن الدليل العقلي يُقصد به الدليل المعتمد على مسلمات العقول ونتائجها دون اعتماد على النقل، وهذا المعنى هو الذي سوف نسير عليه في هذه الدراسة[4]، وواضح أن المتكلمين لا يقصدون بالدليل مجرد استعمال العقل في الفهم، وإنما قيامه بالاستدلال عبر جهد ذاتي، يتبع فيه القواعد المنطقية وبدهيات العقول، دونما استناد إلى شيء من الأدلة السمعية[5].

ويثير هذا المفهوم نوعًا من التساؤل المشوب بالتعجب، فبينما يجزم المتكلمون باستحالة وجود دليل نقلي محض غير معتمد على إحدى المقدمات العقلية، يثبتون دليلًا عقليًّا محضًا دون استناد إلى السمع، ووجه التعجب أن علم الكلام ـ خلافًا للفلسفة ـ ليس علمًا عقليًّا خالصًا، يعتمد على مسلمات العقول وينطلق منها ابتداء، بل هو ـ باعتراف أهله[6] ـ علم يهدف إلى نصرة العقائد التي ثبتت شرعًا بأدلة عقلية، والمتكلم ـ شاء أم أبى ـ لا بد أن ينطلق من مسلمة شرعية؛ ليقيم من خلالها بناءه العقلي، فكيف يتصور أن تخلوَ أدلته العقلية من أية مقدمات نقلية مهما حاول ذلك.

في ظني أن أبرز الدواعي التي أدت إلى ذلك طبيعة الخصم الكامن في عقول المتكلمين وهم يصوغون مسائل علم الكلام، فهذا الخصم غير معتقد للإسلام، وليس مؤمنًا بنصوصه، ومن ثم فلا سبيل إلى إقناعه إلَّا باللجوء إلى مبادئ العقل المشتركة بين سائر العقلاء أيًّا كان دينهم، دون اعتماد على نصوص الشرع، وهذا التعليل إن سُلِّمَ به في خدمة الجانب الدفاعي لعلم الكلام، ومواجهة خصوم العقيدة ـ وإن كان فيه نظر سيأتي فيما بعد ـ فإن المشكلة تبقى في تسربه إلى الجانب الإثباتي من هذا العلم، والذي قُصد به تقرير العقيدة في قلوب المعتنقين للإسلام، والمقرين إقرارًا تامًّا بمصدريه الأساسيين، ولا شك أن هذا المفهوم الكلامي لكلٍّ من الدليلين النقلي والعقلي سوف تترتب عليه آثار واضحة، ونتائج عملية على الاستدلال الفعلي بهما في المسائل العقدية، وطريقة التعامل معهما عند افتراض حصول التعارض بين مقتضى كلٍّ منهما.

---

(١) انظر: الباقلاني «التقريب والإرشاد» (١/ ٢٠٤، ٢٠٥)، والجويني «البرهان» (١/ ١٥٥)، و«التلخيص» (١/ ١٢٠).

(٢) انظر: الآمدي «أبكار الأفكار» (١/ ١١٥).

(٣) انظر: الزركشي «البحر المحيط» (١/ ٣٦، ٣٧).

(٤) انظر: التفتازاني «شرح المقاصد» (١/ ٣٩).

(٥) انظر: د. يحيى هاشم فرغل «الأسس المنهجية» ص١٨٩.

(٦) انظر طرفًا من تلك التعريفات: د. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص١٣ ـ ٢٢.

الباب الأول

حجية الدليل النقلي من حيث الثبوت

ويشتمل على الفصول التالية:

الفصل الأول: حجية القرآن الكريم.

الفصل الثاني: حجية السُّنَّة النبوية.

الفصل الثالث: حجية الإجماع.

الفصل الرابع: حجية أقوال الصحابة.

الفصل الأول

حجية القرآن الكريم

ويشتمل على المبحثين التاليين:

المبحث الأول: موقف المعتزلة والأشاعرة من حجية القرآن الكريم، وجهودهم في الدفاع عنها.

المبحث الثاني: التُّهَمُ المثارةُ حول موقف المدرستين من حجية القرآن، ومناقشتها.

المبحث الأول

موقف المعتزلة والأشاعرة من حجية القرآن الكريم، وجهودهم في الدفاع عنها

اتفقت كلمة المسلمين جميعًا على أن القرآن كلام الله، وحجة من أعظم حججه على عباده، وأبلغها دلالة، وتقرر بينهم «أنه كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه»[(١)]، وهذا كله لا يحتاج إلى مزيد تقرير واستدلال؛ لأنه معلوم من الدين بالضرورة، وركيزة أساسية من ركائز العقيدة الإسلامية عند كل مقرٍّ بهذا الدين، ومُسلِّم به.

كما أجمع المسلمون قديمًا وحديثًا على أن القرآن نُقِلَ إلينا بتمامه وكماله كلمةً كلمةً، وحرفًا حرفًا، سالمًا من النقصان أو التحريف، ومحفوظًا من عبث العابثين؛ إذ تكفل الله بحفظه، فقال ﷻ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩] ولم يوكل تلك المهمة لأحد من البشر ـ أيًا كان شأنه ـ كما حدث مع الأمم من قبلنا، فضيَّعوا الأمانة، وفرطوا في حملها، فلحقت كتبهم أنواع لا تحصى من التحريف والتبديل، وصان الله كتابه؛ لقطع أعذار المكلفين، ولإقامة الحجة الرسالية التي لا برهان لمن خالفها، وليكون وحي الله الخاتم، ورسالته الأخيرة إلى البشرية حتى يرث الله الأرض ومَن عليها.

وقد حكى أبو محمد بن حزم (ت٤٥٦هـ) ـ وهو من المتثبتين في نقل الإجماع، ونسبته لأصحابه[(٢)] ـ الاتفاق على الأمرين السابقين من جميع الفرق المنتمية إلى الإسلام؛ كأهل السُّنَّة والمعتزلة، والخوارج، والمرجئة، والزيدية، فكلهم يوجب «الأخذ بما في القرآن، وأنه هو المتلوُّ عندنا نفسه، وإنما خالف في ذلك قوم من غُلاة

---

(١) الشاطبي «الموافقات في أصول الأحكام» (٣/ ٢٠٠)، تعليق: الشيخ محمد حسنين مخلوف.

(٢) انظر: محمد أبو زهرة «ابن حزم: حياته وعصره وآراؤه وفقهه» ص٣٤٨ ـ ٣٥٧.

الروافض، هم كفار بذلك، مشركون عند جميع أهل الإسلام»[1].

ومن الواضح أن هذا الإجماع ينسحب على المعتزلة والأشاعرة ـ موضوع بحثنا في هذه الدراسة ـ كما ينسحب على غيرهم من المسلمين، ولعله كان كافيًا عن إطالة ذيول الكلام في تقرير موقفهم من حجية النص القرآني وسلامة نقله، بيد أن بعض الأقوال المتناثرة في عدد من الكتب التي ربما تخدش في الحقيقة المذكورة، تدعونا إلى استعراض نماذج من أقوالهم وآرائهم التفصيلية في هذا الصدد، وذلك بعد أن نمهد أولًا بوقفة موجزة عن المفهوم الكلامي للقرآن مقارنة بالمفهوم الأصولي، مع تحديد الاستعمال الذي سوف نسير عليه في هذه الدراسة.

---

(١) ابن حزم «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٩١)، وانظر قريبًا من هذا المعنى عند: ابن تيميَّة في «مجموع الفتاوى» (١٣/ ٢٠٧).

تحرير الفرق بين المفهوم الكلامي والأصولي للقرآن الكريم

تناول القرآنَ بالتعريف الاصطلاحي كثيرٌ من أصحاب التخصصات العلمية المختلفة، فتعرض له المشتغلون بـ«علوم القرآن»؛ لأنه موضوع علمهم، ومادة بحثهم الرئيسة، واعتنى به علماء «أصولِ الفقه»؛ لأنه أول الأدلة التي تستنبط منها الأحكام العملية التفصيلية وأهمها، واهتم به علماء العقيدة والمتكلمون باعتباره أحد المصادر الأساسية التي تؤخذ منها المسائل العقدية، كما أن الخلاف حول القرآن: هل هو مخلوق أو غير مخلوق؟ كان مثارًا لنزاع طويل، ومتشعب الجذور بين أهل السُّنَّة، والمعتزلة، والأشاعرة.

ويركز المتكلمون في نظرتهم إلى القرآن على كونه دليلًا على إحدى صفات الله؛ وهي صفة الكلام، ونتيجة لتأثر الأشاعرة الواضح بنظريتهم المشهورة في التفرقة بين الكلام النفسي القديم، والذي يعدُّونه صفة قائمة بذات الله، ليست بصوت ولا بحرف، وبين الألفاظ الحادثة المعبِّرة عن تلك الصفة، فقد جاء تعريفهم منصبًّا على الجانب القديم من الكلام، فَعَرَّفوا القرآن بأنه «الصفة القديمة المتعلقة بالكلمات الحكمية، من أول الفاتحة إلى آخر سورة الناس»[1].

وعَرَّفه الغزالي ـ طبقًا لهذا المفهوم ـ بأنه «الكلام القائم بذات الله تعالى، وهو صفة قديمة من صفاته»[2].

ولا يخفى أن مثل هذين التعريفين، وما ورد على غرارهما، لا يفيد كثيرًا من يريد

(١) انظر: التفتازاني «شرح العقائد النفسية» ص٤٣، و«حاشية العطار على جمع الجوامع» (١/ ٢٩٢، ٢٩٣)، وأبا البقاء الكفوي «الكليات» ص٢٨٨، والزرقاني «مناهل العرفان» (١/ ١٧).

(٢) الغزالي «المستصفى» (١/ ١٠٠).

البحث في لغة القرآن وبلاغته، والتعرف على ما فيه من الأحكام والآداب، أو من يبحث في القرآن كدليل على المسائل العقدية، وهو في جميع تلك الأحوال إنما يتعامل مع ألفاظ ذات حروف تدل على معانٍ مفهومة، ولا علاقة لها بالكلام النفسي، ومن ثَمَّ لجأ علماء أصول الفقه - حتى من الأشاعرة أنفسهم - إلى منحًى آخر في التعريف أكثر جدوى[1]، فعَرَّفُوا القرآن بأنه «ما نُقل إلينا بين دفتي المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلًا متواترًا»، أو هو «الكلام المنزَّل للإعجاز بسورة منه»[2].

وقد أومأ بعض الأشاعرة[3] إلى بيان الفرق بين مأخذ كل من الأصوليين والمتكلمين في التعريف، فالأصولي يهتم باللفظ لكونه المستدَل به على الأحكام الشرعية، بخلاف المتكلم الذي يبحث في العقائد، ومن جملتها الكلام بمعنى الصفة النفسية، كما أن القرآن قد يُطلَق على الألفاظ الدالة على ما في النفس، وقد يُطلَق على مدلول هذه الألفاظ، والأصولي يبحث في الكلام بالمعنى الأول، والمتكلم يبحث في الكلام بالمعنى الثاني[4].

وقد أورد على هذا التفريق الأشعري[5] بين الكلام النفسي القديم، والألفاظ الحادثة المعبرة عنه العديد من الإشكالات والانتقادات، ولم يوافقهم على القول به خصومهم من المعتزلة، وساووا بين الأمرين في الحدوث[6]، كما خصَّهم شيخ الإسلام ابن تيميَّة، وتلميذه ابن القيم، وغيرهم من أعلام المدرسة السلفية بردود مطولة في كتبهم[7].

---

(١) انظر: محمد الزفزاف «التعريف بالقرآن والحديث» ص٥.

(٢) السبكي «الإبهاج شرح المنهاج» (١/ ١٩٠)، و«جمع الجوامع» (١/ ٢٩٠، ٢٩١)، والآمدي «الإحكام» (١/ ٢٢٨).

(٣) انظر: شمس الدين الأصفهاني «بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب» (١/ ٤٥٧، ٤٥٨)، تحقيق: د. محمد مظهر بقا.

(٤) انظر: «حاشية العطار على شرح جمع الجوامع للسبكي» (١/ ٢٩٠).

(٥) انظر في تفصيل المذهب الأشعري حول هذه المسألة: الباقلاني «الإنصاف» ص٧١ - ١٤٣، والشهرستاني «نهاية الإقدام» ص٢٨٨ - ٣٤٠، والجويني «الإرشاد» ص٩٩ - ١٣٧، والغزالي «الاقتصاد في الاعتقاد» ص٧٣ - ٨٣، والرازي «المطالب العالية» (٣/ ٢٠١ - ٢٠٧)، والآمدي «غاية المرام» ص٨٨ - ١٢٠، والشريف الجرجاني «شرح المواقف» (٨/ ٩١ - ١٠٤).

(٦) انظر: القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٥٢٧ - ٥٦٣، و«المحيط بالتكليف» ص٣٠٦ - ٣٣٢، و«المغني» الجزء السابع «خلق القرآن»، وعواد عبد الله المعتق «المعتزلة وأصولهم الخمسة» ص١١٦ - ١٢٥.

(٧) انظر: ابن تيميَّة «مجموع الفتاوى» جـ ١٢، وهو مخصص بأكمله لمسألة القرآن، وكذا المجلد الخامس من «الفتاوى الكبرى». وانظر: د. عبد الرحمن بن صالح المحمود «موقف ابن تيميَّة من الأشاعرة» (٣/ ١٢٥٣ - ١٣٠٨)، وابن القيم «مختصر الصواعق» ص٥٠٢ - ٥٤٥.

ولما كانت هذه الرسالة تتناول الموقف الاعتزالي والأشعري من حجية القرآن كدليل على المسائل العقدية، فمن الطبيعي أن نعرض عن المفهوم الكلامي، ونحذو حذو الأصوليين وأصحاب علوم القرآن، الذين تباينت تعريفاتهم طولًا وقصرًا، ويجمع بينها أن القرآن هو «كلام الله المعجز، المُنزَّل على النبيِّ ﷺ، المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر، المُتعبد بتلاوته، المفتتح بسورة الفاتحة، والمختتم بسورة الناس»[1].

أولًا: موقف المعتزلة من حجية القرآن وقطعية ثبوته:

تتابعت أقوال أئمة الاعتزال في بيان حجية القرآن الكريم، وإثبات دلالته على المسائل العقدية، وإمكانية الاحتجاج به، والتعويل عليه، سواء بالتصريح، وإقامة الأدلة والبراهين على ذلك، أو بالرد والتفنيد لأباطيل مَن طعن في القرآن، أو أثار الشُّبَه والشكوك حوله، ولكثرة تلك الأقوال وتنوعها، فسوف نجتزئ نماذج تُمثِّل صورة واضحة للمذهب في أطواره المتعددة، ومراحله المختلفة، وأما تفصيل استدلالهم على تلك الحجية فله مجال آخر من القول تكفلت به الدراسات الخاصة بإعجاز القرآن، وهي كثيرة ومتوافرة[2].

وقد لخص القاضي عبد الجبار ـ مُنظِّر المذهب، وجامع شتاته في العصور المتأخرة ـ الأساس الذي عن طريقه ثبتت حجية القرآن عندهم، فأشار إلى أن «الكتاب إنما ثبت حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم لا يكذب، ولا يجوز عليه الكذب، وذلك فرع عن معرفة الله بتوحيده وعدله»[3].

ويُستخلص من خلال هذا النص أن ثمة أمورًا ثلاثة يتوقف كل واحد منها على ما بعده؛ وهي:

أ ـ إثبات حجية القرآن.

ب ـ إثبات عدل الله، وحكمته، وصدقه.

جـ معرفة الله بالتوحيد والعدل.

---

(١) انظر: الجرجاني «التعريفات» ص١٧٤، وابن خلدون «المقدمة» ص٤٠٢، وعبد العظيم الزرقاني «مناهل العرفان» (١/ ١٩)، ود. محمد عبد الله دراز «النبأ العظيم» ص١٤، ١٥، ومناع القطان «مباحث في علوم القرآن» ص١٧.

(٢) انظر على سبيل المثال: د. منير سلطان «إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة» منشأة المعارف، الإسكندرية، ود. مصطفى الصاوي الجويني «منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه» دار المعارف (١٩٨٤م).

(٣) القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٨٨.

ولا يمكن إثبات الأمر الأول ـ وهو حجية القرآن ـ إلَّا بعد تقرير الأمرين الثاني والثالث، وبذلك تأتي مرحلة إثبات حجية النص القرآني، وما يتبعها من صحة الاستشهاد به على المسائل العقيدة، كفرع عن معرفة الله، وتوحيده وعدله، وإثبات صدقه، وستمهد هذه الطريقة لظهور مبدأ كلامي ذي آثار خطيرة على التعامل مع الدليل النقلي؛ وهو مبدأ «الدور»، وسوف يرد الكلام عنه تفصيلًا فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وإذا ما انتقلنا إلى أقوال المعتزلة في عدِّ القرآن ضمن مصادر الأدلة التي يُستشهد بها على معرفة الحقائق والوصول إليها، فأول ما يطالعنا كلام إمام الاعتزال وأحد مؤسسيه الأوائل[1] واصل بن عطاء (ت١٣١هـ) حيث نقل عنه الجاحظ أنه «أول مَن قال: الحق يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجتمع عليه، وحجة عقل، وإجماع»[2].

ويلاحظ أن واصلًا يقدم القرآن في الذكر على العقل بخلاف من أتى بعده من المعتزلة، فالسمة الغالبة عندهم تقديم حجة العقل على القرآن في الترتيب، ولا شك أن التقديم حتى لو اقتصر على الجانب الشكلي فحسب يعطي إشارة لمنهج صاحبه العام، وطريقته في التعامل مع الأدلة المختلفة.

وإضافة إلى قول واصل المتقدم، فإن مسلكه العملي يأتي معضدًا ومؤكدًا لما نقله الجاحظ، فقد حكت عنه زوجته «أنه كان إذا جنه الليل صف قدميه يصلي، ولوح ودواة موضوعان بجانبه، فإذا مرت آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها، ثم عاد في صلاته»[3].

ولا يظهر بوضوح: هل كان يقطع صلاته ليدون الآية ـ وفي هذا ما فيه ـ أو أنه كان يدونها بعد أن ينتهي من صلاته؟ وعلى أية حال، ففي صنيعه دلالة على الاهتمام بحجج القرآن وبراهينه في الرد على مذاهب الخصوم وآرائهم، ويبدو ذلك أكثر وضوحًا في مناظرات واصل التي نقلت إلينا، كمناظرته مع عمرو بن عبيد في شأن

---

(١) وقد تباينت الآراء في مرد نشأة الاعتزال وتأسيسه ما بين قائل بنسبته لواصل، وقائل بنسبته لعمرو ابن عبيد، والأظهر أنهما شاركا في إنشاء المدرسة الاعتزالية وتأسيسها، وإن كان لواصل جهد أكبر، وممن قال بذلك ابن المرتضى «المنية والأمل» ص١٠، وعبد القاهر البغدادي «الفَرْق بين الفِرَق» ص١٢٩، ومن المستشرقين:
Macdonald: Development of Muslim theology. p. 129, Lohor. 1960 and Encyclopedia, Britanica, Art (Mu' tazilah) Vol 8, p. 457.

(٢) انظر: أبا هلال العسكري «الأوائل» ص٣٧٤، والقاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص٢٣٤، والسيوطي «الوسائل إلى معرفة الأوائل» ص١٣١، ود. علي سامي النشار «نشأة الفكر الفلسفي» (١/ ٣٩٥).

(٣) القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» ص٢٣٦، تحقيق: فؤاد السيد، وابن المرتضى «المنية والأمل» ص٤٣، ٤٤، تحقيق: د. النشار، وعصام الدين محمد علي.

مرتكب الكبيرة[1]، وإن كانت لا تخلو من توجيه الآيات وجهة معينة تؤول في نهاية المطاف إلى نُصرة المذهب وتأييد مقالاته.

ومن مظاهر اهتمام واصل بالقرآن وأدلته تصنيفه كتابًا في التفسير أسماه «معاني القرآن»[2]، ولم يصل إلينا هذا الكتاب، كما لم ينقل عنه أحد من المعتزلة ـ ولا من أهل السُّنَّة ـ سوى شذرة في تفسير المحكم والمتشابه[3]، حكاها الأشعري في «مقالات الإسلاميين»[4]، وفيها يحاول واصل تحديد المصطلحين بما يتوافق مع مذهب المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين.

ولعمرو بن عبيد (ت١٤٤هـ) ـ رفيق واصل وصاحبه ـ عناية بالدراسات القرآنية، تمثلت في كتاب التفسير الذي نسبه إليه كلٌّ من طاش كبرى زاده[5]، وابن خلكان[6]، وغيرهما[7]، ولم يصل إلينا هو الآخر، وإن كان من المتوقع ألا يخرج عن الطريقة الاعتزالية العامة في التفسير، والتي يغلب عليها إيثار الاتجاه العقلي، والاعتماد على التحليل اللغوي والبلاغي، والإسراف في التأويل لكل ما يتعارض مع المذهب من ظواهر الآيات ومدلولاتها.

ويؤيد هذا الاحتمال رسالة مطولة أرسلها واصل إلى عمرو، وتعد وثيقة نادرة على قدر كبير من الأهمية، وفيها ينكر بشدة على عمرو طريقته في تفسير القرآن، ونزعته المغالية في التأويل، قائلًا له: «فأدِّ المسموع، وانطق بالمفروض، ودعْ تأويلك الأحاديث على غير وجهها، وكن من الله وَجِلًا، فكأن قد»[8].

ثم ذكَّره بمقالة الحسن البصري قبل وفاته بقليل: «اللَّهُمَّ إني قد بَلَّغْتُ ما بلغني عن رسولك، وفسرت من محكم تأويلك ما قد صدقه حديث نبيك، ألا وإني خائفٌ عَمْرًا، ألا وإني خائفٌ عَمْرًا، شكاية لك إلى ربه جهرًا، وأنت عن يمين أبي حذيفة، أقربنا إليه»[9].

---

(١) انظر خبر هذه المناظرة عند: القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص٢٤٥، وابن المرتضى «المنية والأمل» ص٥٢، ٥٣، وعلي مصطفى الغرابي «تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين» ص٨٥، ٨٦.

(٢) ابن النديم «الفهرست» التراجم الساقطة ص١.

(٣) انظر: سليمان الشوايثي «واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية» ص٢٦٠، ٢٦١.

(٤) أبو الحسن الأشعري «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٦٩).

(٥) طاش كبرى زاده «مفتاح السعادة ومصباح السيادة» (٢/ ١٦٥).

(٦) ابن خلكان «وفيات الأعيان» (٣/ ١٣٢).

(٧) انظر: د. محمد صالح محمد السيد «عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية» ص٥٦، ٥٧.

(٨) ابن عبد ربه «العقد الفريد» (٢/ ٣٨٦، ٣٨٧)، تحقيق: أحمد أمين، وأحمد الزين، وإبراهيم الإبياري.

(٩) المصدر السابق، نفس الصفحة، ويغلب على الظن أن هذه الرسالة هي التي أشار إليها ابن النديم في ذكره لمصنفات واصل تحت عنوان «كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد» تكملة «الفهرست» ص١.

وتثير النظرة الفاحصة لهذه الرسالة عددًا من التساؤلات، كما تُنْبِئُ عن مجموعة من الحقائق، أبرزها ما يلي:

أ ـ شاع في الكتابات التي أَرَّخَتْ لمرحلة النشأة الاعتزالية أن واصلًا وعمرًا فارقا مجلس الحسن البصري إثر خلافهما معه في حكم مرتكب الكبيرة، ثم انقطعت الصلات بينهم بعد ذلك، بينما تومئ نصوص هذه الرسالة إلى استمرار تلك الصلة ودوامها بغير انقطاع حتى وفاة الحسن رَحِمَهُ اللهُ، مما يُحتاج معه إلى إعادة دراسة هذه المسألة مرة أخرى[1].

ب ـ يظهر من كلام واصل أنه أشد التزامًا بالنصوص، وأكثر مراعاة لها، وأبعد عن الإغراق في التأويل من عمرو، مع أن الآراء المبثوثة في كتب الفرق والمنسوبة إليهما لا تشير إلى شيء من ذلك التمايز[2]، فهل حدث تحول في آراء واصل بعد وفاة الحسن، أم أن ضياع كتبه ومصنفاته هو السبب في هذه المشكلة؟

جـ ـ يبدو من شكوى الحسن وواصل من عمرو أن تأويلاته وابتعاده عن ضوابط المنهج الصحيح في فهم النصوص وتفسيرها قد اشتهر حتى صار محل إنكار أصحابه، بل رفيقه في المذهب ومشاركه في الرأي وزوج أخته[3] واصل، ولكن يبقى مع هذا كله أن موقف عمرو من حجية القرآن كموقف غيره من المعتزلة، وإن انفرد بمشرب خاص في التعامل مع النصوص الشرعية، غلب عليه التأويل والإسراف في النزعة العقلية.

ولا يخرج إبراهيم النظَّام (ت٢٣١هـ) عن الإطار السابق، وقد حكى الجاحظ في كتابه «الفتيا» ـ وهو أحد كتبه المفقودة[4] ـ أن النظَّام قال: «الحكم يُعلَم بالعقل، أو الكتاب، أو إجماع النقل»[5]، وربما كانت هذه أول بادرة في تقديم العقل في الترتيب على القرآن، وسنرى فيما بعد هل هو مجرد ترتيب ذكري لا يستلزم أحكامًا ومواقف منهجية، أم يعدُّ ترتيبًا مقصودًا صادرًا عن نظر خاص لأنواع الأدلة، نقلية كانت أو عقلية، ومكانة كل نوع منها؟

أما الجاحظ (ت٢٥٥هـ) فقد سَخَّر قلمه السيال وبيانه الرفيع في نصرة مذهب

---

(١) انظر: د. النشار «نشأة الفكر الفلسفي» (١/٤٠٣)، وعلي مصطفى الغرابي «تاريخ الفرق الإسلامية» ص١١٧، ١١٨، ود. محمد صالح «عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية» ص٢٤، ٢٥.

(٢) انظر: د. النشار «نشأة الفكر» (١/ ٣٠٢) .See Watt: Islamic Philosohy, P. 62

(٣) القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص٣٧٥.

(٤) انظر في الكلام عن هذا الكتاب: د. طه الحاجري «الجاحظ حياته وآثاره» ص٣١٤، ٣٨٥.

(٥) الزركشي «البحر المحيط» (٤/٤٤١)، وانظر: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة «إبراهيم بن سيار النظَّام وآراؤه الكلامية» ص١٧.

المعتزلة، والرد على مخالفيه، ومن ذلك احتجاجه للقرآن ودفاعه عنه، وقد بلغت جهوده في هذا الصدد درجة دعت الخياط (ت٣٠٠هـ) إلى المبالغة في الثناء عليه ومدحه، جازمًا بأنه ليس في المتكلمين أحد نَصَرَ الرسالة واحتجَّ للنبوة مثلما فعل الجاحظ، ولا يُعرف كتاب في الاحتجاج لنَظْم القرآن وعجيب تأليفه غير كتابه[١] الموسوم بـ«نظم القرآن»، وهو من آثار الجاحظ المفقودة[٢]، وقد ذُكر أنه أجهد فيه نفسه، وبلغ أقصى ما يمكن لمثله في الاحتجاج للقرآن والرد على كل طعان[٣].

وإن كان الباقلاني ـ الإمام الأشعري الكبير ـ يحاول أن يكفكف من غلواء المعتزلة وانبهارهم بالكِتَابِ، وفي رأيه أن الجاحظ «لم يزد فيه على ما قاله المتكلمون قبله، ولم يكشف عما يلتبس في أكثر هذا المعنى»[٤]، ولا يعنينا في هذا المقام أن نفصل في النزاع حول قيمة الكتاب ومكانته، فقد أدلى المتخصصون بدلوهم في ذلك[٥]، وإنما المراد اتخاذه نموذجًا يوضح موقف المعتزلة من حجية القرآن، وجهودهم في إثباتها.

وتتميز أقوال الجاحظ بخصيصة ينفرد بها عن سائر أصحابه المتكلمين، تتجلى في فصاحته الواضحة، وبلاغته العالية، ولغته الجزلة، التي ترطب كثيرًا من جفاف الأسلوب الكلامي وعباراته المغلقة.

ففي حديثه عن القرآن وحجيته، وعظيم منزلته ومكانته، يصفه بأنه «حجة على الملحد، وتبيان للموحد، وقائم بالحلال المنزل، والحرام المفصل، وفاصل بين الحق والباطل، وحاكم يرجع إليه العالم والجاهل، وإمام تُقام به الفروض والنوافل، وسراج لا يخبو ضياؤه، ومصباح لا يخزن ذكاؤه، وشهاب لا يطفأ نوره، ومعدن لا تنقطع كنوزه»[٦]، ولا يخفى الفرق بين هذا الأسلوب وبين النهج الكلامي ذي التقسيمات، والتفريعات المتشعبة، والمسالك العقلية الدقيقة التي يستعصي فهمها إلَّا على قلة من المتخصصين.

---

(١) الخياط «الانتصار» ص١٤٥.

(٢) انظر في الكلام عنه: د. طه الحاجري «الجاحظ حياته وآثاره» ص٣٢١ ـ ٣٢٦، وقام حديثًا د. سعد عبد العظيم بإعداد دراسة مفصلة حول هذا الكتاب، متتبعًا كلام الجاحظ في مؤلفاته المختلفة حول الآيات القرآنية، وإعجاز القرآن، وطُبع تحت عنوان «نظم القرآن»، ونشرته دار الثقافة (١٩٩٥م).

(٣) «رسائل الجاحظ» ص١٤٨، جمعها ونشرها: حسن السندوبي.

(٤) الباقلاني «إعجاز القرآن» ص٦، تحقيق: السيد أحمد صقر.

(٥) انظر: الرافعي «تاريخ آداب العرب» (٢/ ١٥١)، والسيد أحمد صقر «مقدمة تحقيق إعجاز القرآن» ص٨٨، ٨٩، ود. الحاجري: «الجاحظ» ص٣٢٢، وقد أرجعوا حكم الباقلاني إلى العصبية المستحكمة بين المعتزلة والأشاعرة.

(٦) محمد كرد علي «أمراء البيان» (٢/ ٣٤٨).

وإذا انتقلنا إلى الجامعين بين الاعتزال والتشيع بفرعيه الزيدي والاثني عشري، فسوف نجدهم لا يخرجون عن موقف المعتزلة العام في تقرير حجية القرآن، ومكانته في الاستدلال، والمطالِع لرسائل العدل والتوحيد يلحظ بوضوح تيارًا يتميز بكثرة الاستشهاد بالنص القرآني سواء من ناحية كم الآيات وعددها، أو من ناحية كيفية الاستدلال بها؛ إذ يتقدم النص القرآني على الأدلة العقلية[1]، وهي سمة قلما توجد عند غيرهم، وعلى المستوى النظري تتشابه أقوالهم مع المعتزلة الخلص، وتنحصر مصادر الأدلة عند يحيى بن الحسين[2] (ت٢٩٨هـ) والقاسم الرسي[3] (ت٢٤٦هـ) والشريف المرتضى[4] (ت٤٣٦هـ) في الكتاب والسُّنَّة وإجماع الأمة وحجج العقول.

ونصل إلى القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ) الذي انتهى إليه التراث الاعتزالي عبر مراحله المختلفة فأصَّلَهُ، وأقام منه بناء يتسم بالتناسق الفلسفي، وبلور أصول المذهب، واستفاض في شرحها، والدفاع عنها، وموقفه من حجية القرآن كموقف سائر أصحابه، وإن تميز بنوع من البسط والتفصيل أعانه عليه عصره المتأخر ـ نسبيًا ـ واطلاعه على تراث متقدمي أصحابه، ثم شعوره بكثرة ما وُجِّه إلى الفكر الاعتزالي من تهم تصفه بقلة الاهتمام بالنصوص، وعدم إنزالها منزلة الصدارة في الاستدلال، ومن ثم جاءت كتاباته لنفي هذه التهمة وما شابهها، كما في «فضل الاعتزال» وغيره من المصنفات.

وينص القاضي في أكثر من موضع على أهمية الاستدلال بالقرآن في مسائل العقيدة وسائر العلوم، مبينًا أن «أهل كل علم يلتجئون إليه في أصول علمهم، ويبنون عليه كتبهم، فإن المتكلمين إنما بنوا الكلام في التوحيد على ما ذكره تعالى في كتابه»[5]، وبعد أن يسوق عددًا من الآيات في أكثر من موضع من كتبه[6] يعلق على الاستدلال بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ [الأنبياء: ٣٠] بأنه «لو لم يكن في كتاب الله من التنبيه على أدلة التوحيد والعدل وغيرهما إلَّا ما ذكرناه في هذه الآية لكفى»[7]، ثم يتعجب ممن غفل عن ذلك وراح «يزعم أنه ليس في الكتاب التنبيه على علم الكلام، ولا في السنن مع الذي ذكرناه»[8].

(١) مقدمة تحقيق «رسائل التوحيد» للدكتور محمد عمارة (١/ ٣٠ ـ ٣٣).
(٢) «رسائل العدل والتوحيد» (٢/ ٢٩٣، ٣٠١).
(٣) المصدر السابق (١/ ٩٦).
(٤) المصدر السابق (١/ ٢٧٤).
(٥) القاضي عبد الجبار «المغني» (١٦/ ٣٢٩، ٣٣٠).
(٦) انظر: «المغني» (١٦/ ٣٤٢)، وابن الوزير اليمني «ترجيح أساليب القرآن» ص٢١، ٢٢.
(٧) القاضي عبد الجبار «تنزيه القرآن عن المطاعن» ص٢٦١.
(٨) المصدر السابق، نفس الصفحة.

والمطالِع للنصوص السابقة يتولد لديه انطباع بأن الاحتجاج بالأدلة النقلية عند المعتزلة ـ وعلى رأسها القرآن في مجال التوحيد والعدل وسائر الأصول ـ أمر متفق عليه، وحقيقة لا غبار عليها، لا سيما وأن الخياط يصور مذهب أصحابه فيقول: «من أخبار الله عند المعتزلة القرآن، وهو حجتهم على مَن خالفهم في توحيد، أو عدل، أو وعيد، أو أمر بمعروف، أو نهي عن منكر»[1].

ولكنْ ثمة نصوص أخرى تعكر على هذا الانطباع[2]، نكتفي بذكر مثال واحد منها مرجئين الموضوع برمته إلى الباب الثاني؛ فالقاضي عبد الجبار يحكي عن شيخه أبي علي الجبائي (ت٣٠٣هـ) أن «سائر ما ورد به القرآن في التوحيد والعدل ورد مؤكدًا لما في العقول، فأما أن يكون دليلًا بنفسه يمكن الاستدلال به ابتداء فمحال»[3]، وبذلك يقتصر دور القرآن على التأكيد والتعضيد لما ثبت بالعقل، أما أن يكون مصدرًا مستقلًا بذاته، قادرًا على إثبات سائر المسائل، فمحال عندهم؛ إذ تلك وظيفة العقل، والنقل عنها بمعزل.

ويتفق المعتزلة مع سائر الأمة في القول بقطعية ثبوت النص القرآني جملةً وتفصيلًا، ووصوله إلينا كما أُنزل على الرسول ﷺ، سالمًا من أي تحريف بالزيادة أو النقصان، ومن إنصاف أبي الحسن الأشعري وأمانته العلمية أنه لم يبخس المعتزلة حقهم في هذه المسألة، ولم يحمله ما بينه وبينهم من خصومة ونزاع على أن ينسب إليهم ما لم يقولوه، لا سيما وأن الموضوع يمس جانبًا خطيرًا من جوانب العقيدة، فعندما عرض لحكاية مذهب الرافضة في القرآن، وذكر أن بعضهم زعم وقوع النقص أو الزيادة فيه، عقَّب على إثر ذلك بإيضاح مذهب من تأثر بالمعتزلة من الرافضة، وأنهم يخالفونهم، ويعتقدون أن القرآن «ما نُقص منه، ولا زيد فيه، وأنه على ما أنزل الله تعالى على نبيه لم يُغيَّر، ولم يُبدَّل، ولا زال عما كان عليه»[4].

وأقوال المعتزلة الخلص أكثر تفصيلًا، وأوضح دلالة، فالجاحظ يدلي بدلوه في هذه المسألة، ويقطع بصحة النص الذي اجتمع عليه المسلمون سلفًا وخلفًا، والمتمثل في مصحف عثمان رضي الله عنه؛ حيث اتفق على صحته أول الأمة وآخرها، وما كان هذا حاله فهو ظاهر الصواب، واضح البرهان[5]، وقد أثارت جهوده في هذا الميدان شانئة

---

(١) الخياط «الانتصار» ص٧٨.

(٢) انظر: «شرح الأصول الخمسة» ص٣٥٤، ٣٥٥، ٤٥٩، ٤٧٨، و«المغني» (١٧/ ٩٣)، و«متشابه القرآن» (١/ ١ ـ ١٢).

(٣) القاضي عبد الجبار «المغني» (٤/ ١٧٤).

(٤) أبو الحسن الأشعري «مقالات الإسلاميين» (١/ ١٢٠).

(٥) «رسائل الجاحظ» ص١٢٢.

أحد الملحدين من أعداء الإسلام ـ وهو ابن الراوندي ـ فألف كتابًا يعترض فيه على كلام الجاحظ، فتصدى له معتزلي آخر، وهو أبو القاسم البلخي (ت٣١٩هـ) ونقض كتابه، وأظهر ما فيه من أخطاء وأباطيل، ولم يصل إلينا هذا الكتاب، وإنما أشار إليه القاضي عبد الجبار في تثبيت دلائل النبوة[١].

ويؤكد الحاكم الجشمي (ت٤٩٤هـ) أن سلامة النص القرآني من النقص أو الزيادة أظهر من أن يُتصور الخلاف فيها، وقد صدَّر كتابه «التهذيب في التفسير» بخطبة منبئة عن مذهبه، فالله ﷻ «أنزل القرآن، وصانه عن التحريف والزيادة والنقصان، ونسخ به سائر الأديان»[٢].

وحذا الزمخشري (ت٥٨٣هـ) حذو سابقيه؛ فعقد مقارنة بين حفظ الله للقرآن، وبين الكتب السماوية السابقة، التي لحقها أنواع من التغيير والتبديل، وعزا السبب في ذلك إلى تكفل الله ﷻ بحفظ القرآن، فكان «حافظه في كل وقت، من كل زيادة ونقصان، وتحريف وتبديل، بخلاف الكتب المتقدمة، فإنه لم يتولَّ حفظها، وإنما استحفظها الربانيين والأحبار، فاختلفوا فيما بينهم بغيًا، فكان التحريف»[٣].

ومن جملة اعتقاد المكلف في القرآن ـ عند القاضي عبد الجبار ـ أنه محروس عن المطاعن لا زيادة فيه ولا نقصان[٤]، وهو يحكم بالكفر ـ في أسلوب جازم، وعبارة قاطعة ـ على مَن ينكر شيئًا منه، سواء أكان سورة أم آية، وينسب حكم التكفير إلى المسلمين جميعًا، «فالأمة مكفِّرة لمن يجحد السورة منه والآية، كما يُكفِّرون مَن يجحد تحريم الخمر، والزنى، ووجوب الصلوات الخمس، وصوم شهر رمضان؛ لأنهم يعلمون ذلك بالنقل على سبيل الاضطرار كما يعلمون غيره»[٥]، وتبدو أهمية هذا النص في تحديده موقف المعتزلة من ثبوت النص القرآني على سبيل القطع واليقين، كما يقدم حجة قوية أمام الاتهامات التي طالتهم، بما نخلص من خلاله إلى أنهم لا يخرجون عن آراء بقية الأمة، وليس بينهم وبين أهل السُّنَّة خلاف يُذكر في هذه المسألة.

---

(١) القاضي عبد الجبار «تثبيت دلائل النبوة» (٢/٥٤٨).

(٢) الحاكم الجشمي «التهذيب في التفسير» الورقة (١)، نقلًا عن د. عدنان زرزور «الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير» ص٦٥.

(٣) الزمخشري «الكشاف» (٢/ ٥٧٢).

(٤) القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٦٠٧.

(٥) «المغني» (١٦/١٦٣)، وانظر: «شرح الأصول الخمسة» ص٦٠١.

ثانيًا: موقف الأشاعرة من حجية القرآن وقطعية ثبوته:

لا يحتاج الموقف الأشعري إلى مزيد إطالة في عرضه، أو التدليل عليه، فنصوص أئمة المذهب كثيرة ومتنوعة في هذا الصدد، وصلتهم بالدراسات القرآنية على اختلاف أنواعها ـ وخصوصًا التفسير ـ صلة بارزة، وواضحة للعِيَان، بدءًا من مؤسس المذهب أبي الحسن الأشعري، ومرورًا بالباقلاني وابن فورك، وعبد القاهر البغدادي، إلى أن نصل إلى أساطين المذهب من المتأخرين.

فأبو الحسن له تفسير كبير يعرف بـ«المختزن» لم يبقَ منه سوى مقدمة خطبته التي نقلها ابن عساكر[1]، وأما بقية الكتاب فمفقود، واخْتُلف في أسباب فقده[2]، كما تنوعت الأقوال في تعداد مجلداته، فقيل: إنه في سبعين مجلدًا[3]، وقيل: في أربعمائة[4]، ووصل ابن العربي بالعدد إلى رقم بالغ الضخامة؛ إذ جعله في خمسمائة مجلد[5]، والظاهر أن الاختلاف راجع إلى طبيعة الخط الذي كُتب به[6]، أو لوقوف بعض المطالعين على ما لم يقف عليه غيرهم.

ولابن فورك مصنف في التفسير اعتمد فيه على تفسير الأشعري، وثمة نسخة منه مخطوطة تشتمل على قريب من نصفه[7]، وكذا لعبد القاهر البغدادي تفسير في حكم المفقود[8]، وهذا كله فضلًا عن التفاسير الأشعرية المتداولة والمطبوعة، ومن أشهرها تفسير الرازي (ت٦٠٦هـ) والقرطبي (ت٦٧١هـ) والبيضاوي (ت٦٨٥هـ) والجلالين، وانتهاءً بالآلوسي (ت١٢٧٠هـ) وأقرانه من الأشاعرة المتأخرين، وتعد هذه الأعمال العلمية مثالًا واضحًا على اهتمام المذهب بالقرآن فَهْمًا وتفسيرًا، ودفاعًا واحتجاجًا.

ويحكي الأشعري إجماع سلف الأمة على التصديق بالقرآن، والإقرار بكل ما ورد فيه جملة وتفصيلًا، فقد «أجمعوا على التصديق بجميع ما جاء به رسول الله ﷺ في

---

(١) ابن عساكر «تبيين كذب المفتري» ص١٣٦، ١٣٧.

(٢) انظر: ابن العربي «العواصم من القواصم» (٢/ ٩٧، ٩٨)، وتعليق الكوثري على «تبيين كذب المفتري» ص١٣٧، د. عدنان زرزور «مقدمة تحقيق متشابه القرآن» (١/ ٢٨ ـ ٣٠).

(٣) المقريزي «الخطط» (٤/ ١٨٦)، وانظر: «مقالات الكوثري» ص٤٠٣.

(٤) أبو علي السكوني «عيون المناظرات» ص٢٢٦، تحقيق: سعد غراب.

(٥) ابن العربي «قانون التأويل» ص٤٥٦، تحقيق ودراسة: محمد السليماني.

(٦) انظر: تعليق الكوثري على «تبيين كذب المفتري» ص١٣٦.

(٧) انظر: محمد السليماني «مجلة الموافقات» الصادرة عن المعهد الوطني العالي لأصول الدين بالجزائر ص٤٢٠.

(٨) انظر: د. فوقية حسين، عرض كتاب «أصول الدين» لعبد القاهر، ضمن مجلة تراث الإنسانية، العدد الثالث، ص٢٨٧ (يوليو ١٩٦٥م).

كتاب الله... والإقرار بنص مشكله ومتشابهه، وردٌ كل ما لم يحط به علمًا بتفسيره إلى الله مع الإيمان بنصه»[1]، والقول الأمثل والمنهج المختار عنده هو التمسك بكتاب الله وسُنَّة رسوله، وأقوال الصحابة والتابعين[2]، وكتطبيق عملي لهذا المسلك النظري أورد الأشعري في كتابه «الإبانة» ـ مع صغر حجمه ـ ما لا يقل عن مائتين وخمسين آية[3]، بحيث لا تكاد صفحة تخلو من ذكر آية أو أكثر، على عكس ما نراه في كتب المتكلمين من المتأخرين، والتي ربما مرت عشرات الصفحات ولا يُذكر فيها نص واحد، بل تقتصر على إيراد الحجج العقلية، وذكر الشبه، والرد عليها.

ويعد الباقلاني ـ المنظِّر الثاني للمذهب ـ أبرز مَن اهتم بهذه القضية من الأشاعرة؛ حيث أولاها عناية خاصة، وركز عليها، علمًا منه بأن دين الإسلام قائم في أساسه على القرآن الكريم، وأن أية محاولة للتشكيك في صحة هذا الكتاب والطعن فيه ليست إلَّا سلمًا للقضاء على الدين، وهدم ثوابته الرئيسة.

وقد خصها بكتابين مفردين، فألف «إعجاز القرآن» لإثبات أن القرآن كلام الله، موحًى به من عنده، وأنه حجة من أعظم الحجج «فيه الحكمة، وفصل الخطاب، مجلوة عليك في منظر بهيج، ونظم أنيق، ومعرض رشيق، غير معتاص على الأسماع، ولا متلو على الأفهام، ممتلئ ماء ونضارة، ولطفًا وغضارة، يسري في القلب كما يسري السرور، ويمر إلى مواقعه كما يمر السهم، ويضيء كما يضيء الفجر، ويزخر كما يزخر البحر»[4]، وكتابه هذا من الكتب الرائدة في باب إعجاز القرآن، وحظي بإعجاب الكثيرين، ودارت حوله دراسات عدة، ووُصِف بأنه باب في الإعجاز على حدة[5].

أما الكتاب الثاني، فقد أفرده لإثبات صحة نقل القرآن وقطعية ثبوته، وعنوانه يدل على مضمونه لأول وهلة؛ حيث أسماه بـ«الانتصار لنقل القرآن» وعقد فيه فصولًا مطولة لإثبات صحة المصحف العثماني، والرد على شُبَه الرافضة التي أثاروها حوله، واتهاماتهم للصحابة بالنقص والزيادة فيه، كما تعرض لما دار من خلاف حول الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، والقراءات التي قُرئ بها، وغير ذلك من

(١) أبو الحسن الأشعري «رسالة أهل الثغر» ص٩٨، تحقيق: أستاذنا الدكتور محمد السيد الجليند.

(٢) انظر: الأشعري «الإبانة» ص٢٠، ٢١.

(٣) انظر: «الفهرس الملحق بآخر الإبانة» تحقيق: د. فوقية حسين ص م ـ ض.

(٤) الباقلاني «إعجاز القرآن» ص٣٠٢.

(٥) انظر: «مقدمة تحقيق إعجاز القرآن» للسيد أحمد صقر ص٨٩، ومصطفى صادق الرافعي «تاريخ آداب العرب» (٢/ ١٥٢)، وعبد الرؤوف عبد العزيز مخلوف «الباقلاني وكتابه إعجاز القرآن» رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم (١٩٦٥م).

الموضوعات المختلفة المتعلقة بنقل القرآن، وكيفية جمعه، وطريقة أدائه[1]، منتهيًا إلى أن «جميع القرآن الذي أنزله الله تعالى، وأمر بإثباته، ولم ينسخه، ولا رفع تلاوته، هو هذا الذي بين اللوحين، الذي حواه مصحف عثمان ﷺ، ولم ينقص منه شيء، ولا زيد فيه شيء، نقله الخلف عن السلف»[2]. وقد أُعجب بهذا الكتاب كثيرون، فنقل عنه ابن تيميَّة[3]، وأكثر من الاقتباس منه الزركشي والسيوطي[4].

ولعل من الاستطراد المقبول أن نشير إلى أن نفس المسائل التي اتخذها أعداء الإسلام القدامى من ملاحدة وزنادقة تكأة للطعن في القرآن، وإثارة الشبه والشكوك حوله، تابعهم عليها أعداء الإسلام الجدد من متعصبة المستشرقين والمبشرين في العديد من كتاباتهم حول نقل النص القرآني؛ حيث ركزوا على التقاط الروايات الشاذة القابعة في بطون الكتب؛ ليصلوا من خلالها إلى التسوية بين القرآن والأناجيل والتوراة، من جهة انقطاع الأسانيد وما شاب نقلها من خلل وقصور، واضطراب المتون وتناقضها.

وللمستشرق «بلاشير» كتاب مستقل، تُرجم تحت عنوان «القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته، تأثيره»[5]، وهو مليء بالطعن على القرآن، والتشكيك في صحة نقله[6]، كما أن «جولد تسيهر» المستشرق اليهودي المجري، افتتح كتابه المشهور «مذاهب التفسير الإسلامي»[7] بمباحث مطولة حول نقل القرآن، والقراءات التي يُتلى بها، محاولًا تصيد القصص الموضوعة، والحكايات المكذوبة، التي تُنسب إلى هذا الصحابي أو ذاك، وتتضمن زيادة آيات، أو نقصان أخرى، أو قراءة مخالفة للمصحف العثماني المجمع عليه.

وكذلك «أرثر جفري» الذي ألف كتابًا مستقلًّا حول هذا الموضوع[8]، كما تخير كتاب «المصاحف» لابن أبي داود كي يحققه وينشره، وهو كتاب يسير على طريقة بعض المتقدمين من نقل جميع المرويات التي قيلت في موضوعه بأسانيده، مع صرف

---

(١) انظر: «نكت الانتصار لنقل القرآن» ص٦٥، ١٢٠، ٢٣٩، ٣١٥.

(٢) المصدر السابق ص٥٩.

(٣) انظر: ابن تيميَّة «مجموع الفتاوى» (١٣/ ٣٩٦).

(٤) انظر: د. محمد رمضان عبد الله «الباقلاني وآراؤه الكلامية» ص٢٠٥، ٢٠٦، وتعليق الكوثري على «التبصير في الدين» ص١١٩.

(٥) ترجمة: رضا سعادة، ونشرته دار الكتاب اللبناني (١٩٧٥م).

(٦) انظر: د. محمد عبد الله الشرقاوي «الاستشراق.. دراسات تحليلية تقويمية» ص١١٦، ١١٧.

(٧) جولد تسيهر «مذاهب التفسير الإسلامي» ص٦ ـ ٤٨، ترجمة: د. عبد الحليم النجار.

(٨) See: Encyclopedia of Islam, Vol (V) p.

النظر عن مدى صحتها أو ضعفها، فضلًا عن أن ابن أبي داود نفسه متكلَّمٌ في عدالته[1] وتوثيقه، وقد قدم جفري للكتاب بمقدمة لا تخرج عن الإطار السابق[2]، ونجد الحال نفسه في مادة «قرآن» من دائرة المعارف الإسلامية[3].

وإذا كان لكتابات المستشرقين ما يبررها من اختلاف الدين، واللغة، والحقد على الإسلام، والكيد له، فإن مما يُستغرب له حقًّا كتابات بعض المستعربين[4] لسانًا وجنسًا، والمستغربين ثقافةً ومنهجًا، والتي وافقوا فيها المستشرقين في بعض ما انتهوا إليه، وقد اهتم عدد من الباحثين المعاصرين بالتصدي لمقالاتهم، وتفنيد ما فيها من شبه، سواء في مصنفات مستقلة أُفردت خصيصًا للدفاع عن القرآن في وجه الاستشراق[5]، أو ضمن كتبهم المتعلقة بالاستشراق بصفة عامة[6]، أو بالقرآن وتاريخه[7] على وجه الخصوص.

ولا تخلو كتابات أئمة الأشاعرة الآخرين من تعرض لهذا الموضوع، ولهم نصوص كثيرة في إثبات قطعية النص القرآني، وتكفير مَن يُنكر شيئًا منها، ومن ذلك قول الحليمي: «مَن أجاز أن يتمكن أحد من زيادة شيء في القرآن، أو نقصانه منه، أو تحريفه، أو تبديله؛ فقد كذَّب الله في خبره، وأجاز الوقوع فيه، وذلك كفر»[8].

كما حكى كلٌّ من القاضي عياض[9] (ت٥٤٤هـ) والإمام النووي[10] (ت٦٧٦هـ) والقرطبي[11] (ت٦٧١هـ) الإجماعَ على تكفير القائل بوقوع التحريف في القرآن، زيادةً

---

(١) انظر: الذهبي «ميزان الاعتدال في نقد الرجال» (٣/ ٤٣٣ ـ ٤٣٦)، وإن كان يميل في نهاية الأمر إلى القول بتوثيقه.

(٢) انظر: أرثر جفري «مقدمة تحقيق كتاب المصاحف» لابن أبي داود ص٣ ـ ١٠.

(٣) See: Encyclopedia of Islam, Vol (V) P.

(٤) انظر: د. عبد الله خورشيد «القرآن وعلومه في مصر» دار المعارف (١٩٧٠م).

(٥) انظر: د. إسماعيل سالم «المستشرقون والقرآن» سلسلة دعوة الحق، رابطة العالم الإسلامي (١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م)، ود. عبد الفتاح القاضي «القراءات في نظر المستشرقين والملحدين» مجمع البحوث الإسلامية (١٩٧٢م).

(٦) انظر: أستاذنا الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي «الاستشراق والغارة على الفكر الإسلامي» ص٣١ ـ ٤٨.

(٧) انظر: د. محمد عبد الله دراز «مدخل إلى القرآن الكريم» ص٣٣ ـ ٥١، ود. عبد الصبور شاهين «تاريخ القرآن» ص٢٠٩ ـ ٢١٦، وغانم قدوري «رسم المصحف.. دراسة لغوية تاريخية» ص٧١٧ ـ ٧٢٨، العراق (١٤٠٢هـ).

(٨) الحليمي «المنهاج في شعب الإيمان» (١/ ٣٢٠).

(٩) النووي «التبيان في آداب حملة القرآن» ص٩٨، ٩٩.

(١٠) المصدر السابق ص٩٩.

(١١) القرطبي «الجامع لأحكام القرآن» (١/ ٨٠).

أو نقصانًا، كما شدد الجويني[1] والرازي[2] والآلوسي[3] على مزية الحفظ التي انفرد بها القرآن عما سواه من الكتب السماوية، بما لا نطيل بذكر نصوصهم تفصيلًا، والمهم هو أن حجية القرآن وثبوته على وجه اليقين والقطع أمرٌ لم يختلف أحدٌ من المسلمين في القول به واعتقاده، وسنحاول فيما يلي أن نعرض لطرف من جهود المعتزلة والأشاعرة في الدفاع عن القرآن وحجيته أمام شُبَه خصوم الإسلام وأباطيلهم.

ثالثًا: جهود المدرستين في الرد على المطاعن الموجهة نحو القرآن الكريم:

وقد تنوعت هذه المطاعن، سواء من ناحية أهدافها أو المصادر التي أثارتها؛ فمن حيث الهدف فإما أن يكون التشكيك في حجية القرآن وكونه كلام الله تعالى، وقائلو ذلك أصحاب الملل الأخرى كاليهود والنصارى وغيرهم، وإما أن يكون الطعن في قطعية ثبوته، وادعاء وقوع الزيادة أو النقصان فيه، ويشترك في القول بذلك الفريق الأول من غير المسلمين، إضافة لبعض الفرق المنسوبة ـ ظاهريًا ـ إلى الإسلام، وحقيقة أمرها خلاف ذلك.

وأما من حيث المصادر التي أثارتها فمن أبرزها:

أ ـ الزنادقة والملحدون، وعلماء الملل الأخرى المتعصبون.

ب ـ أقوال منسوبة لبعض أفاضل المسلمين، لها توجيه معين، أو غير صحيحة النسبة إليهم.

جـ ـ أقوال شاذة لبعض الفرق الكلامية.

ولخطورة تلك المطاعن ـ أيًا كان هدفها أو مصدرها ـ فقد تصدَّى لها سائر المسلمين، ومن بينهم أئمة المعتزلة والأشاعرة، علمًا منهم بمدى ضررها، وإدراكًا لما تنطوي عليه من مساس بأصل هذا الدين ومصدره الأول، ومن المهم أن نتعرف على نماذج من تلك الردود بصورة موجزة، وبما لا يخرجنا عن صميم البحث ومقصوده.

أ ـ مطاعن الزنادقة والملحدين:

عُني المتكلمون ـ وعلى رأسهم المعتزلة ـ عناية بالغة بتتبع أقوال الملاحدة والزنادقة، والرد على مطاعنهم حول الإسلام عمومًا، والقرآن خصوصًا، وأفردوا لها جانبًا كبيرًا من مصنفاتهم، وجهودهم العلمية من مناظرات ومحاورات، وكانت تلك

---

(١) الجويني «الإرشاد» ص٣٤٦.

(٢) الرازي «التفسير الكبير» (١٩/ ١٦٠، ١٦١).

(٣) الآلوسي «روح المعاني» (١٤/ ١٥).

الظاهرة أحد أبرز الأسباب التي أسهمت في نشأة علم الكلام، أثناء بواكيره الأولى[1].

كما كان لظاهرة الزندقة وجهود المتكلمين في الرد عليها أعمق الأثر في توجيه علم الكلام وجهة خاصة في التعامل مع الدليل النقلي؛ إذ صار لدى المتكلمين ما يشبه الهاجس المستمر، والمتمثل في طبيعة الخصم الذي سيواجهونه، فهو غير معتنق للإسلام، وغير مصدِّق بعقائده وكتابه؛ ومن ثم فلا يصح ـ من وجهة نظرهم ـ أن يُحاجّ بأدلة نقلية، ثم هو متسلح بسلاح الفلسفة، وما ورثه من حضاراته البائدة، مما يستوجب أن يواجَه بنفس سلاحه.

وهكذا شُغل المتكلمون بمجادلة الخصوم والرد عليهم «وكل مجادلة نوع من النزال، والمحارب مأخوذ بطريقة محاربه في القتال، متقيد بأسلحته، متعرف لخططه، دارس لمراميه، وكل ذلك من شأنه أن يجعل الخصم متأثرًا بخصمه، آخذًا عنه بعض مناهجه»[2]، وهذا ما حدث بالفعل؛ حيث اقترب علم الكلام شيئًا فشيئًا من الفلسفة، وعلوم الأوائل، حتى صار من العسير الفصل بين العلمين في المراحل المتأخرة كما ذكر ابن خلدون[3]، إضافة إلى التأثير الواضح في طريقه الصياغة للمسائل الكلامية، التي أضحت تُكتب وفي نفوس أصحابها أساس راسخ، يستلزم إثبات مسائل العقيدة على افتراض أن المخاطب ليس مصدقًا بالقرآن ولا بالإسلام، فلا بد من بناء الأدلة على نمط عقلي لا دخل للنقل فيه، أو على أحسن الأحوال يأتي في المرتبة الثانية للتأكيد والتعضيد.

وقد دار حديث طويل حول ظاهرة الزندقة؛ من حيث المفهوم والنشأة والتطور، والظروف التي أدت إلى وجودها، وعلاقتها بالأديان الأخرى، ومن هم الزنادقة الحقيقيون الذين ظهروا في المجتمع الإسلامي، وتصدى لهم العلماء مناظرة وردًّا، وتعقبهم الخلفاء سجنًا وقتلًا[4]، والذي يعنينا هنا أن الوصف بالزندقة قد أطلق على

---

(١) انظر: د. يحيى هاشم فرغل «عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام» ص٢٤٥ ـ ٢٥٢، ود. أحمد محمود صبحي «في علم الكلام: المعتزلة» ص٦٠، ود. علي عبد الفتاح المغربي «الفرق الإسلامية، مدخل ودراسة» ص٧٥، ود. أبو الوفا التفتازاني «علم الكلام وبعض مشكلاته» ص٢٢، ٢٣.

(٢) انظر: د. نيبرج «مقدمة تحقيق الانتصار» ص٣٨، والشيخ محمد أبو زهرة «تاريخ المذاهب الإسلامية» ص١٢٧.

(٣) انظر: ابن خلدون «المقدمة» ص٤٣٠، ٤٣١، وانظر: محمد صالح الزركان «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية» ص٦١٠ ـ ٦١٦.

(٤) انظر في الكلام عن ظاهرة الزندقة: المسعودي «مروج الذهب ومعادن الجوهر» (١/ ٢٥٠)، وابن النديم «الفهرست» ص٤٧٣، و«دائرة المعارف الإسلامية» للمستشرقين (١٠/ ٤٤٥)، وأحمد أمين «فجر الإسلام» =

عدة أصناف، منهم: شعراء المجون والخلاعة، الذين جمعوا بين التهتك والفجور، والطعن في صميم الدين وأصوله[1]، وأتباع دين المجوس المتظاهرون بالإسلام، أمثال: بشار بن برد، وحماد عجرد، أو غير المتظاهرين به[2]، وأناس ملحدون لا دين لهم، وإليهم أشار أبو العلاء المعري[3]، وذكر الجاحظ أنهم أكثر انتشارًا في النصرانية دون ما سواها[4].

ثم توسع مدلول الكلمة فيما بعد، وصارت تطلق على كل إنكار لأصل من أصول العقيدة، أو رأي يؤدي إلى ذلك، وعلى كل بدعة في تفسير النصوص الشرعية والتلاعب بها، وفهمها بحسب الهوى[5]، ويشهد لهذا الاستعمال كتاب الإمام أحمد «الرد على الجهمية والزنادقة»، وكتاب الغزالي «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»، وكتاب ابن حجر الهيتمي الأشعري «الصواعق المحرقة في الردِّ على أهل البدعة والزندقة»، وهو بأكمله مخصص للرد على الرافضة، ونقد مذاهبهم.

ويعد الخليفة المهدي العباسي أول من أمر المتكلمين بتصنيف الكتب في الرد على الملحدين[6]، وقد جدَّ في سنة (١٦٧هـ) ـ كما يذكر الطبري[7] ـ في طلب الزنادقة وقتلهم، كما أوصى ولده الهادي بمواصلة المسيرة من بعده، وامتثل الابن لوصية والده[8]، ثم جاء الخليفة المأمون، الذي دان بفكر المعتزلة، ومكَّن لمذهبهم إبان خلافته حتى بلغ أوج ازدهاره، وصار المذهب الرسمي للدولة[9]، فكان يشتغل بنفسه

= ص١٠٧، ١٠٨، وضحى الإسلام (١/١٣٨ ـ ١٥٨)، وزهدي جار الله «المعتزلة» ص٣٨ ـ ٤٦، ود. عبد الرحمٰن بدوي «من تاريخ الإلحاد في الإسلام» سينا للنشر (١٩٩٣م)، ود. الفاوي «المقالات العشر في منهج علم الكلام وقضاياه» ص٢٩.

وكلمة الزندقة كلمة غير عربية، قيل: إنها فارسية، وقيل غير ذلك، وكانت تطلق على أتباع ماني، ولما كانوا في عُرف الزرادشتيين خارجين عن الدين الصحيح، فصارت الكلمة تطلق على الملحدين، وانتقلت بهذا المفهوم إلى العربية. انظر: «لسان العرب» (١٠/١٤٧) مادة: «زندق»، و«تاج العروس» (٢٥/٤١٨)، ود. محمد يونس «قواعد اللغة الفارسية» ص٢٤٥ ـ ٢٤٧.

(١) انظر: صالح جودت «شعراء المجون» دار الهلال (١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م).

(٢) انظر: الجاحظ «الحيوان» (١/ ٥٥، ٥٧).

(٣) انظر: أبا العلاء المعري «رسالة الغفران» ص٤٢٩، تحقيق: د. عائشة عبد الرحمٰن.

(٤) انظر: الجاحظ «المختار في الرد على النصارى» ص٨٧، تحقيق: د. محمد عبد الله الشرقاوي.

(٥) انظر: تعليق د. عبد الهادي أبو ريدة على مادة: «زندقة»، من «دائرة المعارف الإسلامية» للمستشرقين (١٠/ ٤٤٥).

(٦) انظر: أحمد أمين «ضحى الإسلام» (١/ ١٤١).

(٧) انظر: «تاريخ الطبري» (٨/ ١٦٥).

(٨) المصدر السابق (٨/ ١٩٠، ١٩١).

(٩) See: Encyclopedia of Islam, art (Mu' tazilah) Vol (VII) p. 784.

في الرد على المخالفين والملحدين، كما كان شديدًا على الزنادقة والمجوس، وقد نُقلت نماذج لمناظراته مع تلك الطوائف[1].

ويفتخر المعتزلة بالدور الذي قاموا به في مواجهة حركة الزندقة والإلحاد، ويجعلونه من مآثرهم التي يتيهون بها على مَن سواهم، فلهم ـ كما يرى الحاكم الجشمي ـ الكتب المصنفة المدونة والأئمة المشهورون، ولهم الرد على المخالفين من أهل الإلحاد والبدع، ولهم المقامات المشهورة في الذبِّ عن الإسلام، ولا يكتفي بذلك، بل يجعل كل من صنف في الكلام عالة عليهم، وتبعًا لهم، فمنهم أخذ، وعن أئمتهم اقتبس[2].

ويحذو الخياط حذوه مع مزيد من الثناء والمدح، فينفي أن يكون أحد من أهل الأرض رد على الدهريين، وصحح التوحيد، وثبت القديم جل ذكره واحدًا على الحقيقة، واحتج لذلك بالحجج الواضحة، وألف فيه الكتب، ورد على أصناف الملحدين، سوى إبراهيم النظَّام، وأبي الهذيل، ومعمر، والأسواري، وأشباههم[3].

ولا يخفى ما في العبارات السابقة من الأحكام المبالغ فيها، كما لا تخلو من أثر الانتصار للمذهب ومحاباته. نعم، لا ينكر أن للمعتزلة في هذه المواطن جهودًا مشكورة، لكن قصرها عليهم وحدهم دون بقية طوائف الأمة نوع من التعصب، والإغراق في الثناء غير المحمود.

وجُل أئمة الاعتزال شاركوا بطريقة أو بأخرى في مقاومة حركة الزندقة والإلحاد، ولواصل بن عطاء كتب عدة في هذا الموضوع، كما بثَّ تلامذته في الآفاق للرد على المخالفين[4]، فضلًا عن المناظرات التي وقعت بينه وبين بعض المشهورين بالزندقة؛ كصالح بن عبد القدوس، وبشار بن برد، وعبد الكريم بن أبي العوجاء وغيرهم[5]، وتابعه عمرو بن عبيد على نفس السيرة، حتى كاد يفتِكُ بابن أبي العوجاء الزنديقِ المشهور[6]، الذي اعترف حينما قدم للقتل بأنه وضع أربعة آلاف حديث يحرم فيها الحلال ويحلل فيها الحرام[7]، ولأحد متقدمي المعتزلة؛ وهو أبو بكر بن

(١) انظر: المسعودي «مروج الذهب» (٢/ ٤١٤، ٤١٥)، ود. أحمد فريد الرفاعي «عصر المأمون» (١/ ٣٦١، ٣٦٢).

(٢) انظر: «فضل الاعتزال» ص٣٤٥، ٣٩١.

(٣) الخياط «الانتصار» ص٥٦.

(٤) انظر: ابن المرتضى «المنية والأمل» ص٤٢، ٤٣، ٤٧، وأبا هلال العسكري «الأوائل» ص٣٧٤، ود. س بينيس «مذهب الذرة عند المسلمين» ص١٤٤، ترجمة: د. عبد الهادي أبو ريدة، وزهدي جار الله «المعتزلة» ص٣٩.

(٥) أبو الفرج الأصبهاني «الأغاني» (٣/ ١٤٦، ١٤٧).

(٦) أبو الفرج الأصبهاني «الأغاني» (٣/ ١٤٧).

(٧) انظر: د. مصطفى السباعي «السُّنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي» ص٨٥.

الأصم (ت٢٠١هـ) كتاب «الرد على الملحدة»[١]، وكذلك للنظَّام كتب عدة منها «الرد على الثنوية»[٢]، وقد استفاض الخياط في مدحه والثناء عليه[٣]، وللقاسم الرسي الزيدي المعتزلي كتاب في الرد على ابن المقفع اسمه «الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع»[٤]، نشره أحد المستشرقين[٥]، وإن كان البعض يشكك في صحة نسبته إليه[٦]، وله كتاب آخر عنوانه «الرد على الملحد»[٧].

ويطول بنا المقام إذا رمنا استقصاء مؤلفات المعتزلة في الرد على الزنادقة، فنكتفي بالإحالة إلى عدد من المصادر التي عنيت برصد تلك الجهود[٨]، مع الإشارة إلى أن كتب متشابه القرآن التي اهتموا بالتأليف فيها نموذج واضح للتدليل على مقاومتهم للحملات الموجهة نحو القرآن[٩]، ويأتي على رأسها كتابًا القاضي عبد الجبار «متشابه القرآن»[١٠]، و«تنزيه القرآن عن المطاعن» وفي هذا الكتاب الأخير يتعرض القاضي لما أثاره أعداء الإسلام من شُبَه وشكوك، وما يحتمل أن يثور في نفوس بعض المسلمين من إشكالات، ثم يجيب عنها بشيء من الإسهاب والتفصيل.

وتبقى ظاهرة جديرة بالملاحظة والدراسة، تواجه الباحث في الفكر الاعتزالي؛ وهي ابتلاء مذهبهم بعدد غير قليل ممن انتسبوا إلى الاعتزال، ودانوا بفكره أولًا، ثم تحولوا بعد ذلك إلى الزندقة والإلحاد، سواء أكان تحولهم حقيقيًّا، أم هم في الأصل

---

(١) الذهبي «سير أعلام النبلاء» (٩/ ٤٠٢).

(٢) عبد القاهر البغدادي «الفَرْقُ بين الفِرَقِ»، ص١٥٠.

(٣) الخياط «الانتصار»، ص٧٢.

(٤) انظر: د. محمد عمارة «مقدمة رسائل العدل والتوحيد» (١/ ٢٣)، ود. عبد المجيد النجار «مباحث في منهجية الفكر الإسلامي» ص١٥٨.

(٥) نشره ميكائيل أنجلو جيدي (١٩٢٧م).

(٦) أحمد أمين «ضحى الإسلام» (١/ ٢٢٤).

(٧) د. محمد عمارة «مقدمة رسائل العدل والتوحيد» (١/ ٢٣).

(٨) انظر: أحمد أمين «ضحى الإسلام» (١/ ١٣٨ ـ ١٥٨)، وزهدي جار الله «المعتزلة» ص٣٨ ـ ٤٦، ود. محمد نبيه حجاب «مظاهر الشعوبية في الأدب العربي، حتى نهاية القرن الثالث الهجري» ص٥٣٥ ـ ٥٤٠، ومحمد رشاد عبد العزيز «الجبائية عقيدةً ومنهجًا» ص١٢٧ ـ ١٢٩، رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين، جامعة الأزهر (١٣٩٦هـ)، ود. مختار عطا الله «منهج المعتزلة في مجادلة علماء الملل المخالفة حتى نهاية القرن الخامس الهجري» ص١٧٧ ـ ٢٣٢، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم (١٩٩١م). ولبعض المعتزلة اهتمام خاص بإزالة الشُّبَه الطارئة على عقول العوام، فانظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (١٦/ ٣٨٧)، وابن المرتضى «المنية والأمل» ص٥٦، وعلي مصطفى الغرابي «أبو الهذيل العلاف» ص١٩، ٢٠.

(٩) انظر في تفصيل الكلام عن تلك الكتب: د. عبد الستار الراوي «العقل والحرية» ص٤٦٥ ـ ٤٧٣.

(١٠) انظر في بيان منهج القاضي في هذا الكتاب: د. عدنان زرزور، مقدمة التحقيق (١/ ٣٧ ـ ٥٢)، وراجع «المغني» (١٦/ ٣٧، ٣٧٨، ٣٨٤، ٣٨٧، ٣٩٧، ٤٠٣).

زنادقة، تستروا بالانتساب إلى الاعتزال حفاظًا على وجودهم، وتوفيرًا للغطاء اللازم لبث أفكارهم وترويجها في المجتمع المسلم، ومن هؤلاء النفر: بشار بن برد الشاعر المعروف، وأحمد بن خابط، وأبو عيسى الوراق، وفضل الحدثي، ويحيى بن كامل، وأحمد بن أيوب بن بانوس، وعبد الكريم بن أبي العوجاء[1]، وأشهرهم على الإطلاق: ابن الراوندي[2].

والحق أن المعتزلة قاوموا هذه الحركة الانشقاقية المرتدة بشدة وحسم، فأخرجوا هؤلاء الزنادقة من صفوفهم، وتبرؤوا منهم، كما ألفوا العديد من الكتب في الرد عليهم، واخْتُصَّ ابن الراوندي بالنصيب الوافر؛ إذ كان أشدهم خطرًا، وأكثرهم تأليفًا، فنقض أبو هاشم الجبائي كتابه «الفريد»[3]، ونقض أبو علي «نعت الحكمة»، و«قضيب الذهب»، و«التاج»، و«الزمرد»، و«الدامغ» الذي خصصه ابن الراوندي للطعن في القرآن[4]، ونقض الخياط «الدامغ»، و«الفرند»[5] ولم يبق لنا من تلك المؤلفات سوى كتاب الخياط المعروف «الانتصار، والرد على ابن الراوندي الملحد»، ونتف قليلة نقلها القاضي عبد الجبار في «المغني»[6].

ويثور التساؤل عن سر لجوء هؤلاء الزنادقة إلى الاستتار خلف مذهب المعتزلة دون غيرهم، وقد فسر بعض الباحثين ذلك بوجود مؤامرة كبرى في تلك الفترة من قِبَل الباطنية لتشويه صورة المعتزلة، الذين كانوا يمثلون العقبة الكأداء أمام هذا التيار الباطني في مهاجمة الإسلام، ومحاولة هدم ثوابته، واقتلاع جذوره، ويرجع أصحاب هذا الرأي كل ما لصق بالمعتزلة من تهم وأباطيل إلى دعايات الباطنية، وأما حقيقة مذهب الاعتزال فهو لا يفترق كثيرًا عن مذهب أهل السُّنَّة ولا عن الأشاعرة، والماتريدية، سوى خلافات فرعية لا تستدعي كل هذا النقاش الطويل الذي دار على مدار تاريخ الفكر الإسلامي، وقد أقام أحد الدارسين أطروحة علمية في كلية دار العلوم على أساس تلك الفكرة[7].

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (١٦/ ٣٨٧)، والشريف المرتضى «أمالي المرتضى» (١/ ١٣٣ ـ ١٤٢)، وعبد القاهر البغدادي «الفَرْقُ بين الفِرَقِ» ص٢٩٢، وابن حزم «الفصل» (٥/ ٦٤، ٦٥)، ود. عبد الستار الراوي «العقل والحرية» ص٢٣٠، ٢٣١.

(٢) انظر في الكلام عنه تفصيلًا: د. عبد الأمير الأعسم «ابن الراوندي في المراجع العربية الحديثة» دار الآفاق الجديدة، بيروت (١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م).

(٣) ابن الجوزي «المنتظم» (٦/ ٩٩).

(٤) ابن الجوزي «المنتظم» (٦/ ٩٩)، وعلي فهمي خشيم «الجبائيان» ص٢١٨، ٢١٩.

(٥) ابن النديم «الفهرست» التكملة ص٥، وابن الجوزي «المنتظم» (٦/ ٩٩، ١٠٠).

(٦) القاضي عبد الجبار «المغني» (١٦/ ٣٩٠ ـ ٣٩٧)، وانظر: (١٦/ ٣٩).

(٧) انظر: أحمد محمد المصلحي «أسس الاتفاق في القضايا الفكرية بين المعتزلة وأهل السُّنَّة =

وفي ظني أن المسألة ليست بكل هذا القدر من التبسيط، وثمة تفسير آخر أقرب للقبول، ويتلخص في سمتين واضحتين في الفكر الاعتزالي:

السمة الأولى: الفردية الشديدة داخل المذهب حتى يكاد كل واحد من رجاله يمثل مدرسة شبه مستقلة، ويخالف الولد أباه، ولا يتفق رجال المذهب إلَّا على أصولهم الخمسة، وكل ما سوى ذلك قابل للنزاع والاختلاف.

والسمة الأخرى: العقلانية المفرطة، والتي تسمح مع السمة السابقة بأن يبث ما شاء صاحب الهوى أن يبثه محتميًا بتقديس العقل والحرية المطلقة في اعتقاد ما انتهى إليه النظر من آراء.

وختامًا: فإن الإنصاف يقتضي الإقرار بأن جهود المعتزلة في مجال الرد على مطاعن الزنادقة والملحدين مشكورة غير منكورة؛ بل تكاد تمثل الجانب الوحيد المتفق عليه بين خصوم المعتزلة ومحبيهم، وقد فضلهم واحد من خصومهم الكبار ـ وهو ابن تيميَّة ـ على سائر الطوائف الأخرى من هذه الحيثية فقال: «ولا ريب أن المعتزلة خير من الرافضة ومن الخوارج»[1]، وعلل ذلك بأن لهم كتبًا «في تفسير القرآن، ونصر الرسول، ولهم محاسن كثيرة يترجحون بها على الخوارج والرافضة، وهم قصدهم إثبات توحيد الله، ورحمته، وحكمته، وصدقه، وطاعته؛ لكنهم غلطوا في بعض ما قالوه، في كل واحد من أصولهم الخمسة»[2].

وإذا انتقلنا إلى الأشاعرة فسوف نلاحظ أن إنتاجهم العلمي في هذا الباب أقل درجة عن المعتزلة، ومردُّ ذلك إلى عدد من العوامل منها:

أ ـ اعتقادهم أن جهود المعتزلة في هذا الموضوع قد سدت الثغرة، وأدت الغرض، فلا حاجة إلى الإطالة، وقد اعترف الباقلاني بذلك فقال: «الكلام على مطاعن الملحدة في القرآن مما قد سُبقنا إليه، وصنف أهل الأدب في بعضه فكفوا، وأتى المتكلمون على ما وقع إليهم فشفوا، ولولا ذلك لاستقصينا القول فيه»[3].

ب ـ معاصرة أئمة الاعتزال الأوائل لحركة الزندقة؛ حينما كانت في أوج شدتها؛ بينما خفت حدتها بعض الشيء في عهد أئمة الأشاعرة.

= «الأشاعرة الماتريدية» ص٤ ـ ٥٤، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم (١٩٧٩م)، وراجع في نفس الاتجاه: د. عبد الفتاح الفاوي «المقالات العشر في منهج علم الكلام وقضاياه» ص٣٥ ـ ٧٥، مكتبة الزهراء (١٩٩٣م).

(١) ابن تيميَّة «مجموع الفتاوى» (٣/ ٩٧).

(٢) المصدر السابق (١٣/ ٩٨ ـ ١٢٦)، وانظر: محمد خليل هراس «ابن تيميَّة السلفي» ص٤٣، ود. فؤاد عبد المنعم «ابن تيميَّة وموقفه من الفكر الفلسفي» ص٨٠، ٨١.

(٣) الباقلاني «إعجاز القرآن» ص٢٤٦، تحقيق: السيد أحمد صقر.

جـ ـ انشغال أبي الحسن الأشعري وتلامذته بالرد على المعتزلة والفلاسفة[1]، واستحواذ ذلك على النصيب الأكبر من جهودهم، مما أدى إلى قلة العناية بالرد على الزنادقة والملحدين.

ولا يعني ما تقدَّم خلو كتابات الأشاعرة من المشاركة في هذا الباب؛ فأبو الحسن له تآليف في الردِّ على ابن الراوندي بصفة خاصة؛ من ذلك نقض كتاب «التاج»، ونقض مقالاته في الصفات والقرآن، كما ردَّ على الملحدين عامة في كتاب أسماه «الفنون في الردِّ على الملحدين» وألَّف كتابًا يرد به على مطاعنهم حول القرآن عنوانه «متشابه القرآن»[2]، وأفرد الباقلاني مواضع من كتابه «إعجاز القرآن»[3]، و«الانتصار لنقل القرآن»[4] للردِّ عليهم، كما أن كتابه «كشف الأسرار وهتك الأستار في الردِّ على الباطنية»[5] يمكن إدراجه في هذا المجال؛ لأن الباطنية في حقيقة أمرهم ليسوا إلَّا زنادقة ملحدين، أرادوا الطعن في الإسلام، فتستروا خلف ستار التشيع، وحبِّ أهل البيت؛ ولذا وصفهم الباقلاني بأنهم «قوم يُظهرون الرفض، ويبطنون الكفر المحض»[6]، كما أن لأبي حامد الغزالي كتابه المعروف «فضائح الباطنية».

وقد أشار ابن تيميَّة إلى طرف من جهود أهل العلم ـ ولا سيما الأشاعرة ـ في الردِّ عليهم، وذكر أن المسلمين قد صَنَّفوا في (كشف أسرارهم، وهتك أستارهم كتبًا كبارًا وصغارًا، وجاهدوهم باللسان واليد؛ إذ كانوا أحق بذلك من اليهود والنصارى، ولو لم يكن إلَّا كتاب «كشف الأسرار وهتك الأستار» للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب، وكتاب عبد الجبار بن أحمد، وكتاب أبي حامد الغزالي، وكلام أبي إسحاق، وكلام ابن فورك، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، والشهرستاني، وغير هؤلاء مما يطول وصفه)[7].

ولفخر الدين الرازي ـ من بين متكلمي الأشاعرة ـ عناية خاصة بعرض شُبَه الخصوم من الملاحدة وغيرهم ومطاعنهم والردِّ عليها، ولكن مما انتقده عليه غير واحد من أهل

---

(١) انظر: التفتازاني «شرح العقائد النسفية» ص١١.
(٢) انظر: ابن عساكر «تبين كذب المفتري» ص١٣١، ١٣٢، ١٣٥.
(٣) انظر: الباقلاني «إعجاز القرآن» ص٣٢ ـ ٢٥٦.
(٤) انظر: «نكت الانتصار لنقل القرآن» ص٥٩ وما بعدها.
(٥) انظر: ابن تيميَّة «الرد على المنطقيين» ص١٤٢، وابن كثير «البداية والنهاية» (١١/٣٤٦)، والسبكي «طبقات الشافعية» (٧/١٨).
(٦) انظر: «الرد على المنطقيين» ص١٤٢، ١٤٣، وابن كثير «البداية والنهاية» (١١/٣٤٦).
(٧) انظر: «الرد على المنطقيين» ص١٤٢، ١٤٣، «درء التعارض» (٥/٨)، ود. عبد الرحمن بن صالح المحمود «موقف ابن تيميَّة من الأشاعرة» (٢/٧٠٦).

العلم توسعه في عرض الشُّبَه تفصيلًا، حتى لو رام أصحاب تلك المذاهب إيراد حججهم على أحسن وجه ما زادوا على كلامه، فإذا ما انتهى إلى الرد على تلك الشُّبَه، فإن الإعياء وانقطاع النفس يأخذان منه كل مأخذ، فيأتي رده مختصرًا لا يتناسب مع خطورة الشبهة وطريقة عرضها[1]، مما دعا بعض المغاربة إلى تأليف كتاب ضخم في مجلدين أسماه «المآخذ على مفاتيح الغيب» ينتقد فيه تلك الطريقة[2].

ب ـ الأقوال المنسوبة إلى بعض أفاضل المسلمين:

والمصدر الثاني من المطاعن التي عُني المعتزلة والأشاعرة بردها؛ يتمثل في أقوال ومرويات نسبت إلى بعض أفاضل المسلمين تتضمن إنكارًا لسور قرآنية ثابتة في المصاحف، أو زيادة سور أخرى لا وجود لها في المصحف العثماني الذي أجمعت عليه الأمة، وتظهر خطورة تلك الأقوال بالنظر إلى مكانة قائليها، ومنزلتهم الرفيعة بين المسلمين، ثم لما تنطوي عليه من مساس وتشكيك في قطعية ثبوت القرآن وحفظه، ولا يبعد ـ كما حصل بالفعل ـ أن يستغلها أعداء الإسلام والحاقدون عليه، وهم كثر، لا يخلو منهم زمان أو مكان، ومن ثم شحذت تلك العوامل ـ مجتمعة ـ أهل العلم من كافة الاتجاهات والتخصصات لمناقشة تلك المرويات، وتوجيهها وجهة مقبولة، لا تخالف ثوابت الدين وأصوله المجمع عليها، ومن بين من اهتم بذلك أئمة المعتزلة والأشاعرة.

وأبرز من نسبت إليه أقوال من هذا القبيل الصحابيان الجليلان عبد الله بن مسعود، وأُبي ابن كعب رضوان الله عليهما؛ فقد حُكي عن ابن مسعود إنكار قرآنية المعوذتين، ونُسب إلى أُبي عدُّ القنوت كسورة من القرآن، وسوف نحاول أولًا التحقق من صحة تلك النسبة إلى قائليها، ثم يأتي دور النظر في مواقف أهل العلم من التعامل معها وتوجيهها.

وأثر ابن مسعود رواه البخاري في صحيحه عن زر بن حبيش، قال: سألت أُبي بن كعب، قلت: أبا المنذر، إن أخاك ابن مسعود يقول كذا، وكذا ـ أي: ينكر قرآنية المعوذتين ـ فقال أُبي: سألت رسول الله ﷺ، فقال لي: «قيل لي، فقلت»، قال: فنحن نقول كما قال رسول الله ﷺ[3]. وفي رواية أصرح من رواية البخاري، عن

---

(١) انظر: «المطالب العالية» (٨/ ١٤٣ ـ ١٩٦) (٩/ ٢٠١ ـ ٢١٤)، ود. علي محمد حسن العماري «الإمام فخر الدين الرازي حياته وآثاره» ص١١٥.

(٢) انظر: الطوفي «الإكسير في التفسير» ص٢٦، وابن حجر العسقلاني «لسان الميزان» (٤/ ٤٢٧).

(٣) رواه البخاري حديث رقم (٤٩٧٧)، «فتح الباري» (٨/ ٧٤١)، وأخرجه عبد الرزاق في «المصنف» (٧/ ٣٨٤) رقم (٦٠٤٠)، وأحمد في مسنده (٥/ ١٢٩).

عبد الرحمٰن بن يزيد، قال: «كان عبد الله يحك المعوذتين من مصاحفه، ويقول: إنهما ليستا من كتاب الله تبارك وتعالى»[١].

وأما أثر أُبي فعزاه السيوطي[٢] إلى الطبراني في الدعاء، ومحمد بن نصر المروزي في «تعظيم قدر الصلاة»، وأبي عبيد، وابن الضريس، وتدور تلك الآثار حول إثبات أُبي لدعاء القنوت في مصحفه، وحكى هذا القول عن أُبي جمع؛ منهم ابن قتيبة[٣]، والباقلاني[٤]، والزركشي[٥]، والسيوطي[٦]، ومن المعتزلة: أبو علي الجبائي[٧]، وابن النديم[٨]، والقاضي عبد الجبار[٩]، والماوردي[١٠].

وقد تنوعت مسالك أهل العلم في التعامل مع هذه المرويات، ويمكن إجمالها في اتجاهين بارزين:

أحدهما: يرفضها ويردها، **والآخر**: يقبلها مع محاولة إيجاد تأويل سائغ لها، وهذا إذا استثنينا المسلك الشاذ الذي ذهب إليه إبراهيم النظَّام؛ حيث اتخذ مما نُسِبَ إلى ابن مسعود سبيلًا للطعن فيه، والتشنيع عليه[١١]، وفيما يلي عرض لأشهر من ذهب إلى كلٍّ من المسلكين المشار إليهما.

المسلك الأول: رفض المرويات وردُّها:

ويرى أصحاب هذا الاتجاه استحالة قبول هذه الآثار؛ كما أنها لصراحتها لا تحتمل التأويل، فالأسلم أن تُرفض جملة؛ حتى لا تخالف ما عُلم من الدين بالضرورة، وأجمعت عليه الأمة، وممن قال بذلك:

١ ـ الحاكم الجشمي: الذي اشتدت حملته على من قَبِلَ تلك الروايات، ووصفه

---

(١) أخرجه أحمد في «المسند» (٥/ ١٣٠)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٢/ ٣٩٤)، والبزار رقم (٢٣٠١)، وقال: وهذا لم يتابع عبد الله عليه أحد من الصحابة، والطبراني في «الكبير» (٩١٤٨ ـ ٩١٥٢)، وقال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (٧/ ٣١٢): رجال أحمد رجال الصحيح.

(٢) السيوطي «الإتقان» (١/ ٦٧).

(٣) انظر: ابن قتيبة «تأويل مشكل القرآن» ص٢٥، شرحه ونشره السيد أحمد صقر.

(٤) انظر: الباقلاني «نكت الانتصار لنقل القرآن» ص٧٩.

(٥) انظر: الزركشي «البرهان» (٢/ ١٢٧، ١٢٨).

(٦) انظر: السيوطي «الإتقان» (١/ ٦٧).

(٧) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (١٦/ ١٥٨، ١٥٩).

(٨) انظر: ابن النديم «الفهرست» ص٤١.

(٩) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (١٦/ ١٥٨، ١٥٩).

(١٠) انظر: الماوردي «أعلام النبوة» ص٦١.

(١١) انظر: ابن قتيبة «تأويل مختلف الحديث» ص٤٩.

بالجهل والتقليد، وعلى سبيل التنزل، فهي أخبار آحاد[1]، وحكمها عند المعتزلة معروف، وسيأتي تفصيله فيما بعد.

٢ ـ أبو الحسن الأشعري: وقد نقل عنه الباقلاني نصًّا مهمًّا يبين أن تلك القضية كانت مثار اهتمام الناس زمان أبي الحسن؛ حتى إنه حرص على تتبع مصحف أُبَيٍّ الذي قيل إنه زاد القنوت فيه ليرى مدى صحة هذا الكلام، يقول أبو الحسن: «وقد رأيت أنا مصحف أنس بالبصرة، عند قوم من ولده، فوجدته مساويًا لمصحف الجماعة، وكان ولد أنس يروي أنه روى أنه خط أنس، وإملاء أُبَي»[2]، وصحيح أن الرواية لا تقطع بأن هذه النسخة نفسها من إملاء أُبي؛ لكن هذا هو الظاهر من سياقها، لا سيما أن مثل ذاك المصحف مما تتوفر الدواعي على الاحتفاظ به وصيانته.

٣ ـ الباقلاني: وقد تعرض لمناقشة هذه المرويات في عدة مواضع من كتبه، وتنوعت آراؤه بين إنكار الروايات وردها، وبين تأويلها على فرض صحتها[3].

٤ ـ فخر الدين الرازي: وقد نحا منحى الإنكار لهذه الروايات في «التفسير الكبير»[4]، وشكك في صحتها في نهاية العقول[5]؛ لكن المثير للاستغراب أنه أوردها في «المطالب العالية»[6] دونما مناقشة كافية لها.

٥ ـ ابن حزم الظاهري: وقد حكم على ما رُوي عن ابن مسعود بأنه كذب موضوع لا يصح؛ بل أثبت عنه عكس ذلك؛ حيث صحت عنه قراءة عاصم، وفيها المعوذتان[7].

٦ ـ النووي: وقد حكم أيضًا على ما نُقل عن ابن مسعود بأنه «باطل ليس بصحيح» وذكر إجماع المسلمين على أن المعوذتين والفاتحة من القرآن، ومن جحد منها شيئًا كفر[8].

---

(١) انظر: الحاكم الجشمي «شرح عيون المسائل» ورقة ٢٦٠، نقلًا عن د. زرزور: «الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير» ص٤١٤، و«التهذيب في التفسير» ورقة ٩٤، ٩٥، نقلًا عن المصدر السابق ص٤١٥.

(٢) انظر: الباقلاني «نكت الانتصار لنقل القرآن» ص٨١.

(٣) انظر: الباقلاني «إعجاز القرآن» ص٢٩٢، و«نكت الانتصار لنقل القرآن» ص٩٠.

(٤) انظر: الرازي «التفسير الكبير» (١/ ٢١٨).

(٥) انظر: «نهاية العقول» ص٣٤٨، دراسة وتحقيق: صلاح محمد عبد الرحمٰن، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم (١٤١١هـ).

(٦) انظر: «المطالب العالية» (٩/ ٢٠٤).

(٧) انظر: ابن حزم «المحلى» (١/ ١٣)، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر.

(٨) انظر: السيوطي «الإتقان» (١/ ٨١)، والزركشي «البرهان» (٢/ ١٢٨).

المسلك الثاني: تأويل هذه المرويات:

وإذا كان الاتجاه السابق قد ردَّ الرواية عن ابن مسعود وأُبي وطعن في صحتها، فإن هذا الاتجاه واجهته مشكلة ورود بعضها في «صحيح البخاري»، والمبادرة بتضعيف ما فيه ليس بالأمر اليسير، لا سيما مع وجود عدد من الاتفاقات على صحة كل أحاديثه[1]، ولهذا رأوا أن الأسلم تنزيل تلك الآثار على محامل مقبولة، تبرئ ساحة الصحابيين الجليلين، وفي الوقت ذاته لا تطعن في رواة البخاري الثقات دون بينة وبرهان واضحين، وممن سلك هذه الطريقة:

١، ٢ ـ أبو علي الجبائي، والقاضي عبد الجبار: حيث حملَا ما نُقل عن ابن مسعود في المعوذتين على أنه كان يقول بقرآنيتهما؛ لكن يرى ألَّا تثبتا في المصحف، وليس ذلك باختلاف في القرآن؛ وإنما هو اختلاف في بعض الأحكام، وأما ما نقل عن أُبي فقد أثبت القنوت في المصحف لا على كونه من القرآن؛ وإنما كدعاء علمه الرسول ﷺ، وداوم عليه[2].

٣، ٤ ـ الباقلاني، والرازي: ويطول المجال بذكر الاحتمالات التي أبدياها في تأويل المنقول عن أُبي وابن مسعود، وقد استغرقت قريبًا من ثلاث صفحات من كلام الباقلاني في كتابه «نكت الانتصار»[3].

٥ ـ الماوردي: وقد حمل هذه المرويات على عدم العلم بالنسخ، أو ظن وقوعه، فابن مسعود يظن أن تلاوتهما نُسخت، وأُبي ظن أن تلاوته باقية، ولم يصله الناسخ[4].

٦ ـ الآمدي: ويرى أن إنكار ابن مسعود لم يكن لإنزال السورة على النبي ﷺ؛ بل لإجرائها مجرى القرآن في حكمه[5].

وإضافة إلى من تقدم ذكرهم من متكلمي الأشاعرة والمعتزلة، فهناك آخرون من المحدثين والمفسرين اختاروا مسلك التأويل، وآثروه على تضعيف الروايات وردها، ومنهم: ابن قتيبة[6]، والقرطبي[7]، والخازن[8]، والآلوسي[9]، وابن

---

(١) انظر: العراقي «التقييد والإيضاح» ص٢٥ ـ ٢٧، والسيوطي «تدريب الراوي» (١/ ٨٨ ـ ١٠٤)، وثناء الله الزاهدي «أحاديث الصحيحين بين الظن واليقين» دار ابن رجب، المدينة المنورة (١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م).

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (١٦/ ١٥٨، ١٥٩).

(٣) انظر: الباقلاني «نكت الانتصار لنقل القرآن» ص٩١ ـ ٩٤، والرازي «نهاية العقول» ص٣٤٨.

(٤) الماوردي «أعلام النبوة» ص٦١، دار الكتب العلمية، بيروت، الثانية (١٤٠١هـ).

(٥) الآمدي «الإحكام في أصول الأحكام» (٤/ ٢٣٠).

(٦) ابن قتيبة «تأويل مشكل القرآن» ص٤٢ ـ ٤٩.

(٧) القرطبي «الجامع لأحكام القرآن» (٢٠/ ٢٥١).

(٨) الخازن «تفسير الخازن» (٤/ ٤٢٨).

(٩) الآلوسي «روح المعاني» (٣٠/ ٢٧٩).

كثير[1]، والشوكاني[2]، وغيرهم.

وإذا حاولنا الترجيح بين الاتجاهين المتقدمين، فلا بد أن نضع نصب أعيننا الأمور التالية:

١ ـ أن سند كثير من القراءات القرآنية ينتهي إلى أُبي وابن مسعود ﵄، ومن ذلك قراءة عاصم، وحمزة، والكسائي، وخلف، والأعمش، وأبي عمرو بن العلاء، فهذه ست قراءات منها أربع من القراءات السبعية التي ذهب جماهير الأمة إلى القول بتواترها، وهي مشتملة على المعوذتين، وخالية من القنوت، مع أنها مروية عن هذين الصحابيين[3].

٢ ـ كان لكثير من الصحابة مصاحف خاصة تحتوي ـ إلى جانب القرآن ـ على ما يمكن تسميته بحواشٍ تفسيرية، يكتب فيها معاني بعض الآيات، أو يُضاف إليها شيء من الأذكار والأدعية التي يتأكد حفظها، وكان لابن مسعود وأُبي ﵄ مصاحف من هذا القبيل يدونان فيها معاني الآيات، أو بعض الأدعية[4]. ومن بينها القنوت.

٣ ـ مصحف عثمان الذي أجمعت الأمة عليه، ومن ضمنها ابن مسعود وأُبي، مشتمل على المعوذتين، وخالٍ من القنوت، ولم يُنقل اعتراض واحد منهما على ذلك، وفي ضوء ما سبق، ومع صحة الرواية وثبوتها، فالأقرب حمل تلك الروايات على وجه من الوجوه المتقدمة، مع احتمال قوي أن يكون ابن مسعود قد رجع عن رأيه هذا؛ كما أشار ابن كثير[5]، وأما المروي عن أُبي فتوجيهه أيسر، فأُبي ﵁ أثبت القنوت في مصحفه كدعاء، فظن من رآه أنه من القرآن[6].

وقد حاول الطبرسي الشيعي (ت١٣٢٠هـ) اتخاذ تلك الروايات حجة، لإثبات مذهبه الفاسد في القول بتحريف القرآن[7]، كما أوحت النفسية الحاقدة على الإسلام، والخيال المريض إلى بعض المستشرقين برأي في غاية الغرابة، خلاصته: أن الصحابة استبعدوا مصحف أُبي من الاعتبار في ذلك الحين؛ لأنه يمثل الاتجاه المدني؛ أي:

---

(١) ابن كثير «تفسير القرآن العظيم» (٤/ ٥٧١).

(٢) الشوكاني «فتح القدير» (٥/ ٥١٨).

(٣) انظر: ابن الجزري «طبقات القراء» (١/ ٢٦١)، ود. عبد الصبور شاهين «تاريخ القرآن» ص١٣٨، والزرقاني «مناهل العرفان» (١/ ٤١٢ ـ ٤٧١)، والكوثري «مقالات الكوثري» ص١٦.

(٤) انظر حول مصحف ابن مسعود: د. عبد الصبور شاهين «تاريخ القرآن» ص١٤٧ ـ ١٦٤، وحول مصحف أُبي انظر: نفس المصدر ص١٦٥ ـ ١٧٤.

(٥) ابن كثير «تفسير القرآن العظيم» (٤/ ٥٧١).

(٦) وربما كان من القرآن فنُسخ في العرضة الأخيرة، ولم يبلغ ذلك أُبيًا، كما أشار إلى هذا المعنى الماوردي.

(٧) الطبرسي «فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب» ص١٣١، ١٣٢.

جمع أهل المدينة للقرآن[1]، كنوع من التعصب لمكة وأهلها، وغاب عنهم أن الصحابة أوكلوا مهمة جمع القرآن إلى زيد بن ثابت المدني الأنصاري، ولم يوكلوه إلى ابن مسعود المكي المهاجري[2]، ولو كان عندهم أدنى أثر لفكرة العصبية الجاهلية، لما اختاروا زيدًا دون غيره من حُفَّاظ المهاجرين وهم كثر ومتوافرون، رضوان الله عليهم أجمعين.

جـ ـ الآراء الشاذة المنسوبة إلى بعض الفرق الكلامية:

تقدم معنا فيما مضى نقل عدد من الإجماعات التي تنسحب على سائر الطوائف المنتسبة إلى الإسلام فيما يتعلق بقطعية ثبوت النص القرآني، ومع ذلك فإن المُطالع لكتب الفرق يجد عددًا من الآراء الشاذة المنسوبة إلى هذه الفرقة أو تلك، وتتضمن إنكار شيء من سور القرآن أو آياته، ومن أبرز من رُمُوا بتلك التُّهَم:

١ ـ بعض فرق الخوارج:

فقد نسب عدد ممن صنفوا في الملل والنحل، إلى فرقة الميمونية من الخوارج، أنهم أنكروا قرآنية سورة يوسف، وزعموا أنها قصة من القصص، وقالوا: لا يجوز أن تكون قصة العشق من القرآن، وممن عزا إليهم هذه التهمة الخطيرة: أبو الحسن الأشعري[3]، وأبو المظفر الإسفراييني[4]، وعبد القاهر البغدادي[5]، والشهرستاني[6]، والرازي[7]، والإيجي[8]، وتابعهم على ذلك من المستشرقين جولد تسيهر[9]، وبلاشير[10]، ولويس غرديه[11]، ومن الباحثين المعاصرين الدكتور توفيق الطويل[12]، والشيخ محمد أبو زهرة، وغيرهم[13].

(١) انظر: د. عبد الصبور شاهين: «تاريخ القرآن» ص١٧٤.

(٢) انظر حول قضية جمع المصحف: د. محمد عبد الله دراز «مدخل إلى القرآن الكريم» ص٣٣ ـ ٥١، والزرقاني «مناهل العرفان» (١/ ٢٣٩ ـ ٣٣٨).

(٣) أبو الحسن الأشعري «مقالات الإسلاميين» (١/ ١٧٨)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

(٤) أبو المظفر الإسفراييني «التبصير في الدين» ص٨٣، تحقيق: زاهد الكوثري.

(٥) عبد القاهر البغدادي «الفَرْقُ بين الفِرَقِ» ص٣٠٤، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

(٦) الشهرستاني «الملل والنحل» (١/ ١٢٨)، تحقيق: محمد سيد كيلاني.

(٧) الرازي «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» ص٤٧.

(٨) الإيجي «المواقف» ص٤٢٦.

(٩) جولد تسيهر «العقيدة والشريعة في الإسلام» ص١٩٣، ١٩٤.

(١٠) بلاشير «القرآن: نزوله، تدوينه، ترجمته، تأثيره» ص٣٥، ترجمة: رضا سعادة.

(١١) لويس غرديه، وجورج قنواتي «فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية» (١/ ٤٤)، ترجمة: د. صبحي الصالح، ود. فريد جبر.

(١٢) د. توفيق الطويل: «أسس الفلسفة» ص٣٨٩.

(١٣) محمد أبو زهرة «تاريخ المذاهب الإسلامية».

ومع كثرة هذا الجمع من المتقدمين والمتأخرين، فإن ثمة أمورًا ثلاثة تقتضي التوقف والحذر من قبول تلك النسبة على إطلاقها، وهي ما يلي:

أ ـ ندرة تراث الخوارج، الذي يمكن عن طريقه التحقق من صحة هذا الاتهام الخطير من عدمها، لا سيما أنه إن صح عنهم يتضمن دونما شك كفرًا صريحًا مخرجًا من الملة، وقد علل ابن النديم عدم وصول كتبهم بأنها «مستورة محفوظة»[1]، وذكر ابن تيميَّة أن «أقوال الخوارج إنما عرفناها من نقل الناس عنهم، لم نقف لهم على كتاب مصنف»[2].

ب ـ أقدم من نسب هذه المقالة إلى الخوارج أبو الحسن الأشعري في «المقالات»، وحكاها بصيغة توحي بالتضعيف والشك؛ بل صرح بعدم تيقنه من صحتها فقال: «وحُكِيَ لنا عنهم ما لم نتحققه»[3]، والظاهر أن «المقالات» كانت المصدر الذي اعتمد عليه كل من جاء بعد أبي الحسن، ويؤيد هذا الاحتمال أن الشهرستاني عبر بصيغة مشابهة، فقال: «ويُحكى عنهم»[4]، مما يدل على أنها مجرد احتمالات غير يقينية أو مؤكدة.

جـ ـ ما عُرف عن الخوارج من تعظيمهم البالغ لكتاب الله، ومواظبتهم على قراءته، والتعبد به، وصحيح أنه شابَ هذا التعظيم غلو وسوء فهم أدى بهم إلى ما وصلوا إليه من ابتداع وضلال، ولكن يصعب على قوم هذا حالهم أن يخرج من بينهم من يُنكر سورة كاملة من القرآن، وقد أشار ابن تيميَّة إلى أن الخوارج يُعَظِّمون القرآن، ويُوجِبُون اتِّباعه[5]؛ بل يجعل هذا أصل مذهبهم فيقول: «وأصول مذهبهم تعظيم القرآن، وطلب اتباعه؛ لكن خرجوا عن السُّنَّة والجماعة»[6]، وهكذا فإن الأسباب المتقدمة ـ مجتمعة ـ تُلقي ظلالًا من الشك حول هذا الرأي المنسوب إلى بعضهم، وتُوجب التوقف عن قبوله[7].

٢ ـ فرقة الضرارية:

وتنسب هذه الفرقة إلى مؤسسها ضرار بن عمرو[8]، الذي تضاربت المصادر في

(١) ابن النديم «الفهرست» ص٢٥٨.

(٢) ابن تيميَّة «مجموع الفتاوى» (١٣/ ٤٩).

(٣) المقالات (١/ ١٧٨).

(٤) الشهرستاني «الملل والنحل» (١/ ١٢٨).

(٥) ابن تيميَّة: التسعينية ضمن «الفتاوى الكبرى» (٥/ ١٥٢).

(٦) ابن تيميَّة «مجموع الفتاوى» (١٣/ ٢٠٨).

(٧) انظر: د. سليمان الغصن «موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسُّنَّة» (١/ ١١٣).

(٨) وقد اهتم المستشرقون بضرار فألف Josef Van Ess دراسة تحت عنوان «ضرار بن عمرو والجهمية: تاريخ حياة =

تحديد المدرسة الكلامية التي ينتسب إليها، فقد عدَّه القاضي عبد الجبار[1] من الجبرية، وخطَّأ من نسبه إلى المعتزلة، ونجد نفس الصنيع عند الحاكم الجشمي[2]، وعدَّه الخياط من المشبهة[3]، ومال أكثر الأشاعرة كأبي الحسن[4]، وعبد القاهر البغدادي[5]، والشهرستاني[6]، وأبي المظفر الإسفراييني[7]، إلى تصنيف الضرارية مع الجهمية والبكرية كمجموعة مستقلة جمعت بين القول بالجبر، ومشاركة المعتزلة في باب الصفات، كما نسبه جمع إلى المعتزلة منهم الملطي[8]، وابن حزم[9]، والذهبي[10]، وابن حجر العسقلاني[11]، وشنَّع ابن الراوندي على المعتزلة بانتسابه إليهم[12]، والمهم أن ضرارًا يبدو متأرجحًا بين كونه من الجبرية، أو المشبهة، أو الجهمية، أو المعتزلة.

والذي يظهر من تتبع مقالات هذا الرجل وأصحابه أنه يجمع بين أشتات من المذاهب المختلفة؛ كالجبر في باب أفعال العباد، والتعطيل في باب الأسماء والصفات، مع تفرد بأقوال في غاية النكارة والشذوذ انفرد بها عن سائر الأمة، ويبدو أنها وصلت إلى درجةٍ لا يمكن التغاضي عنها، حتى إن الإمام أحمد قال: «شهدت على ضرار بن عمرو عند سعيد بن عبد الرحمٰن، فأمر بضرب عنقه فهرب»[13]. والذي يعنينا هنا ما يتعلق بموقفه من القرآن، فقد عزا إليه أبو الحسن الأشعري[14]، وعبد القاهر البغدادي[15]، والشهرستاني[16]، والإسفراييني[17]، أنه ينكر حرف

= مدرسة منسية» باللغة الألمانية، وخصه Watt بالبحث في أكثر من كتاب.
See: Montgomery Watt the Formative Period Of Islamic Thought, p. 189-196 & Islamic Philosophy And Theology, p. 59.

(١) القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص٣٩١، وانظر: «شرح الأصول الخمسة» ص٣٦٣.
(٢) الحاكم الجشمي «شرح عيون المسائل» (١/ ٧٨) ظ، نقلًا عن علي فهمي خشيم «الجبائيان» ص٣٦٩.
(٣) الخياط «الانتصار» ص١٣٢.
(٤) الأشعري «مقالات الإسلاميين» (١/ ٣١٢).
(٥) عبد القاهر البغدادي «الفَرْقُ بين الفِرَق» ص٢٢٣.
(٦) الشهرستاني «الملل والنحل» (١/ ٩٠).
(٧) أبو المظفر الإسفراييني «التبصير في الدين» ص٦٣.
(٨) الملطي «التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع» ص٤٣.
(٩) ابن حزم «الفصل» (٥/ ٦١، ٦٩، ٧٠، ٧٥).
(١٠) الذهبي «سير أعلام النبلاء» (١٠/ ٥٤٥).
(١١) ابن حجر «لسان الميزان» (٣/ ٢٠٣).
(١٢) الخياط «الانتصار» ص١٣٢.
(١٣) الذهبي «سير أعلام النبلاء» (١٠/ ٥٤٥).
(١٤) الأشعري «مقالات الإسلاميين» (١/ ٣١٤).
(١٥) عبد القاهر «الفَرْقُ بين الفِرَق» ص٢٢٤، ٢٢٥.
(١٦) الشهرستاني «الملل والنحل» (١/ ٩١).
(١٧) الإسفراييني «التبصير في الدين» ص٦٣.

عبد الله بن مسعود، وحرف أُبي ابن كعب، ويقطع بأن الله تعالى لم يُنْزِلْهُمَا.

وتتمثل خطورة تلك المقالة فيما هو معروف من أن قراءة ابن مسعود المتواترة هي قراءة عاصم المنتشرة في أنحاء العالم الإسلامي، ويقرأ بها الغالبية العظمى من المسلمين، وإنكار حرف منها يعد إنكارًا لبعض القرآن، وكذا الحال مع قراءة أُبي، فأبو عبد الرحمٰن السُّلَمِي شيخ عاصم، عرض على أُبيٍّ كما عرض على عليٍّ، وقراءتهما على حدٍّ سواء فيما تواتر عنهما[1]، ولعل هذا ما دفع المعتزلة إلى الإلحاح في التبرؤ من ضرار والمبالغة في ذمه، فذكر القاضي عبد الجبار أنهم «كفَّروا ضرارًا، وطردوه»[2].

وجزم أبو الحسين الخياط بأن ضرارًا وحفصًا الفرد ليسا من المعتزلة؛ بل هما مشبهان، لقولهما بالماهية، وقولهما بالمخلوق، وفي الانتفاء منهما ومن أصحابهما أنشد بشر بن المعتمر:

فنحن لا ننفك نلقى عارًا ... نفر من ذكرهم فرارا

ننفيهم عنا ولسنا منهم ... ولا هم منا ولا نرضاهم

إمامهم جهم، وما لجهم ... وصحب عمرو ذي التقى والعلم[3]

ولم يكتف بشر بالرد عليه شعرًا؛ بل ألَّف مصنفًا مستقلًّا أسماه «كتاب الرد على ضرار»[4]، مما يوحي بإحساس المعتزلة بخطورة هذا الرجل وأقواله، وقد دافع الجاحظ عن قراءتي ابن مسعود وأُبي بن كعب، وردَّ على من طعن في شيء منهما[5]، وعبر القاضي عبد الجبار عن موقف المعتزلة العام من القراءات فقال: «القراءات المختلفة معلومة عندنا باضطرار»[6]، وإن كان هذا الموقف قد ثار حوله عدد من الانتقادات ستتضح فيما بعد إن شاء الله تعالى.

٣ ـ الرافضة:

وهم أشهر من نُسِبَ إليه إنكار شيء من القرآن، وادعاء وقوع التحريف فيه زيادةً أو نقصانًا، وتكاد كلمة المعتزلة والأشاعرة تتفق على وسمهم بتلك التهمة، فيحكي الجاحظ عن شيخه النظَّام أنه ذهب هو ورفيق له إلى أحد الرافضة المنكرين للآيات

---

(١) انظر: تعليق الكوثري على «التبصير في الدين» ص٦٣ (هامش).

(٢) القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص٣٩١، وانظر: علي فهمي خشيم «الجبائيان» ص٣٦٩، ٣٧٠.

(٣) الخياط «الانتصار» ص١٣٢، وانظر: سليمان الشوايخي «واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية» ص٨٢.

(٤) ابن النديم «الفهرست» ص١٦٢.

(٥) انظر: الجاحظ «رسائل الجاحظ» ص١٢١ ـ ١٢٣.

(٦) القاضي عبد الجبار «المغني» (١٦/ ١٦٢).

المخالفة لمذهبهم، والخاصة بفضائل أبي بكر، واسمه محمد بن جعفر، المعروف بشيطان الطاق[1]، فقالا له: «ويحك، أما استحييت، أما اتقيت الله أن تقول في كتابك في الإمامة: إن الله تعالى لم يقل قط في القرآن: ﴿ثَانِيَ ٱثۡنَيۡنِ إِذۡ هُمَا فِي ٱلۡغَارِ إِذۡ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحۡزَنۡ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَاۖ﴾ [التوبة: ٤٠]؟ قال: فضحك والله شيطان الطاق ضحكًا طويلًا حتى كأننا نحن الذين أذنبنا»[2].

وقد أَلَّف يحيى بن الحسين، الزيدي المعتزلي، كتابًا اسمه «الرد على من زعم أن القرآن قد ذهب بعضه»[3] ويظهر من عنوانه أنه في الردِّ على الشيعة الإمامية، كما يعطي إشارة إلى تبرئة الزيدية من تلك التهمة، كذلك شنَّ الخياط حملة شديدة على الروافض في كتابه «الانتصار»، واختصهم بالنصيب الأوفر من هجومه، وكرر في أكثر من موضع أنهم يزعمون أن «القرآن بُدِّل وغُيِّر، وزِيدَ فيه ونُقِص منه، وحُرِّف عن مواضعه»[4]. ومعروف أن ابن الراوندي الذي ألف «الانتصار» في الرد عليه كان مستترًا تحت ستار التشيع[5].

وفي عهد القاضي عبد الجبار وصلت صلة التمازج، والتقارب السياسي والفكري، بفعل تراكم المؤثرات المتبادلة بين الاعتزال والتشيع بفرعيه: الزيدي، والاثني عشري، إلى أقصى تطور لها[6]؛ لكن هذا التواصل لم يحل بين القاضي وبين نقد الموقف الشيعي من القرآن، سواء أكان المردود عليه من الشيعة حقًّا، أم ممن يتظاهر بالانتساب إليهم، وهو يذكر عن رجل معاصر له، ويحدد التاريخ بعام (٣٨٥هـ) واسم هذا الرجل ابن أبي البغل، وكان مدَّعِيًا للتشيع، وحقيقته أنه من القرامطة، ويقول عن سورة «الكافرون»: هي من البوارد، ومن الأشياء التي لا معنى لها، ثم تصدى القاضي للرد عليه وتسفيه كلامه[7].

---

(١) وإنما لُقِّبَ بشيطان الطاق؛ نسبة إلى سوق طاق المحامل بالكوفة، ويسميه الشيعة بمؤمن الطاق، وانظر في الكلام عنه وعن فرقته التي تسمى بالشيطانية أو النعمانية: «مقالات الإسلاميين» (١/ ١٠٧)، و«الفَرْقُ بين الفِرَقِ» ص٨٩، و«الملل والنِّحل» (١/ ٨٦)، و«التبصير في الدين» ص٢٤.

(٢) ابن حزم «الفصل في الملل والأهواء والنِّحل» (٥/ ٣٩).

(٣) «رسائل العدل والتوحيد» (٢/ ٢١).

(٤) انظر: الخياط «الانتصار» ص٤٧، ٤٨، ٥٨، ٧٢، ١١٤، ١٤٧، ١٥١.

(٥) انظر: ابن الجوزي «المنتظم» (٦/ ٩٩)، وابن العماد الحنبلي «شذرات الذهب» (١/ ٢٣٥، ٢٣٦).

(٦) انظر: د. عبد الرحمٰن سالم «التاريخ السياسي للمعتزلة» ص٣٣٩، ود. عبد الستار الراوي «العقل والحرية» ص٣١، ولتفصيل الصلة وأوجه الاتفاق بين المعتزلة وكل من الشيعة الاثني عشرية والزيدية؛ انظر: د. أحمد عبد الله عارف «الصلة بين الزيدية والمعتزلة»، ود. عائشة المناعي «أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية».

(٧) القاضي عبد الجبار «تثبيت دلائل النبوة» (١/ ٤٢).

وحينما عدَّد مخالفي المعتزلة في القرآن، جعل من بينهم الإمامية الروافض، الذين جوَّزوا وقوع الزيادة والنقصان، وزعموا أنه كان على عهد رسول الله ﷺ أضعاف ما هو موجود بيننا، وأن سورة الأحزاب كانت بحمل جمل[(١)]، وقد ألزمهم القاضي متابعةً للجاحظ[(٢)] بصحة المصحف العثماني استنادًا إلى إقرار علي ﷺ به، وعدم إنكاره عليه[(٣)]، كما وافق شيخه أبا علي الجبائي في استبعاد أن يكون قائل تلك المقالة مسلمًا؛ لأن الخطأ في الاجتهاد لا يصل بحال إلى هذه الهوة السحيقة من الطعن في القرآن، ونسبة التحريف إليه، فلا بد أن يكون مبتكرها ممن أكل الحقد على الإسلام قلبه فأنشأ هذا المذهب للطعن فيه تحت شعار التشيع، وحب أهل البيت[(٤)].

وأئمة الأشاعرة بدورهم ينسبون القول بالتحريف إلى الرافضة، وإن اختلفوا في انطباق ذلك على المذهب كافة، أو على بعض أفراده فحسب، فأبو الحسن الأشعري حينما حكى مذهب الرافضة في هذه القضية جعلهم ثلاث فرق، ولم ينسب إليهم جميعًا القول بالتحريف[(٥)]، وحذا الباقلاني حذوه، فقصره على جماعة منهم[(٦)]، لكن الأشعري أضاف إليهم تهمة أخرى لا تقل خطورة عن سابقتها، حيث زعم بعضهم أن نسخ القرآن موكول إلى الأئمة، وأن الله جعل لهم نسخه، وتبديله، وأوجب على الناس القبول منهم[(٧)]، أما أبو المظفر الإسفراييني[(٨)]، وكذا ابن حزم[(٩)] من غير الأشاعرة فقد عمَّما التهمة على الروافض جميعًا، دون فرق بين المتقدمين والمتأخرين.

وجدير بالذكر أن هدفنا هنا يتركز على بيان موقف المعتزلة والأشاعرة من تلك التهمة الخطيرة، وردودهم عليها، أما التحقق من مدى ثبوتها، وهل قال الشيعة بذلك فعلًا أم لا؟ فله مجال آخر من القول، يستدعي دراسة طويلة النفس؛ لكن أظن أن نظرة عابرة في كتاب يثير عنوانه ـ فضلًا عن مضمونه ـ حفيظة كل مسلم وامتعاضه؛

(١) «شرح الأصول الخمسة» ص٦٠١.

(٢) انظر: الجاحظ «رسائل الجاحظ» ص١٢٢، و«الفصول المختارة على هامش الكامل للمبرد» (٢/ ٢٢٣).

(٣) القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٦٠١، ٦٠٢، و«تثبيت دلائل النبوة» (١/ ٤٥، ٦٤، ١٢١).

(٤) «المغني» (١٦/ ١٦٢)، وانظر: (١٦/ ١٦٢) (١٦/ ١٥٣) (٢٠/ ٣٨)، و«شرح الأصول الخمسة» ص٦٠١، ٦٠٢، و«تثبيت دلائل النبوة» (١/ ٤٥، ٤٦، ١٣١).

(٥) أبو الحسن الأشعري «مقالات الإسلاميين» (١/ ١١٩).

(٦) الباقلاني «نكت الانتصار لنقل القرآن» ص٤٢٦.

(٧) الأشعري «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٢٧٩).

(٨) أبو المظفر الإسفراييني «التبصير في الدين» ص٢٤، وانظر: عبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص١٩.

(٩) ابن حزم «الفصل» (٥/ ٤٠).

وهو كتاب «فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب» لحسين بن محمد تقي النوري الطبرسي (ت١٣٢٠هـ)[١] ـ تقطع بأن من الشيعة إن لم يكن كثير منهم من يقول بوقوع التحريف، فقد أورد الطبرسي في كتابه الذي قارب أربعمائة صفحة ما يربو على ألفي رواية عن أئمة الشيعة، وكلها ناطقة بإثبات التحريف، ومنها ما هو مروي في أصح كتاب عندهم؛ وهو «الكافي» للكليني، والذي تعدل منزلته «صحيح البخاري» عند أهل السُّنَّة، ولعل أشد ما في الكتاب استبشاعًا ـ وإن كان كل ما فيه بهذا الوصف ـ ما أورده من ذكر سورة كاملة تُدعى سورة الولاية[٢]، زعم أن الصحابة أسقطوها من المصحف.

وإذا كان الطبرسي متأخرًا نوعًا ما، فإن أحد متقدميهم، وهو المفيد بن النعمان (ت٤١٣هـ) يعترف في كتابه «أوائل المقالات في المذاهب والمختارات» بأن جماعة من متكلمي الإمامية، وأهل الفقه منهم والاعتبار ذهبوا إلى القول بالتحريف[٣].

ولعدد من الباحثين المعاصرين اهتمام بدراسة هذه القضية، وأفرد لها بعضهم كتابات مستقلة، تناولتها تفصيلًا[٤]، وتعرَّض لها آخرون ضمن كتاباتهم عن التشيع بصفة عامة[٥]، وقد حاول متأخرو الشيعة نفي تلك التهمة عن مذهبهم، ورجعها إلى تجني الخصوم وافتراءاتهم، كما طعنوا في صحة الروايات الواردة بشأنها[٦]، وتبرز تلك المحاولات بوجه خاص في مؤلفاتهم الموجهة لخطاب أهل السُّنَّة[٧]، أو تلك التي تسعى لإيجاد حركة تصحيحية داخل المذهب[٨]، ورأب الصدع بينه وبين أهل السُّنَّة، فيما يعرف بفكرة التقريب[٩]، وشاركهم في الرأي بعض المتحمسين من أهل السُّنَّة لتلك الفكرة[١٠].

---

(١) وهذا الكتاب أنهاه مؤلفه المذكور عام (١٢٩٢هـ)، ونُشر في إيران (١٢٩٨هـ) ونسخه نادرة الوجود، ويحاول الشيعة المعاصرون التبرؤ منه، وقد اطلعت عليه في مكتبة أستاذنا الدكتور حسن الشافعي، فله جزيل الشكر، وانظر في ترجمة الطبرسي: إحسان إلهي ظهير «الشيعة والقرآن» ص١١٣ ـ ١٣٥.

(٢) انظر: الطبرسي «فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب» ص١٨٠، ١٨١.

(٣) المفيد بن النعمان «أوائل المقالات» ص٥٦، طبعة تبريز، بدون تاريخ.

(٤) ولعل أبرزها كتاب إحسان إلهي ظهير «الشيعة والقرآن» وقد طبعته إدارة ترجمة السُّنَّة في باكستان (١٤٠٣هـ)، وانظر أيضًا: محمد مال الله «الشيعة وتحريف القرآن» مكتبة ابن تيميَّة (١٤٠٩هـ).

(٥) انظر: الآلوسي «مختصر التحفة الاثني عشرية» ص٥٠، ومحب الدين الخطيب «الأسس العريضة التي قام عليها دين الشيعة الإمامية الاثني عشرية» ص٨ ـ ١٢، وموسى جار الله «الوشيعة في نقد عقائد الشيعة» ص٣٧، ٤٥، ٤٦.

(٦) انظر: السيد محسن الأمين «أعيان الشيعة» (١/ ٧٣ ـ ٨٧).

(٧) انظر: محمد حسين آل كاشف الغطاء «أصل الشيعة وأصولها» وهو موجه لأهل السُّنَّة في المقام الأول».

(٨) انظر: مجلة «رسالة التقريب» العدد الثالث عشر، الدورة الرابعة (١٤١٧هـ) ص٤٤، ٦٥، طهران، الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

(٩) انظر: د. موسى الموسوي «الشيعة والتصحيح: الصراع بين الشيعة والتشيع» ص١٣١ ـ ١٣٦.

(١٠) انظر: سالم البهنساوي «الحقيقة الغائبة بين الشيعة وأهل السُّنَّة» ص٢٦ ـ ٣٣.

المبحث الثاني

التُّهم المثارة حول موقف المدرستين من حجية القرآن، ومناقشتها

تكفَّل المبحث السابق بعرض الموقف الاعتزالي والأشعري من حجية النص القرآني، سواء من ناحية الإثبات والتقرير لها، أو من ناحية الدفاع والمنافحة عنها أمام مطاعن الخصوم وشبهاتهم، ويأتي هذا المبحث بمثابة تتمة لازمة، وضرورية؛ حيث يتناول طرفًا من الاتهامات الخطيرة التي طالت المذهبين - لا سيما المعتزلة - مع وقفة لا بد منها لمناقشتها، ومعرفة مدى نصيبها من الصحة أو الضعف.

ومن الضروري أن ننبه - قبل الخوض تفصيلًا في سرد تلك التهم - إلى خطورة ما تنطوي عليه، وكذلك ما يمكن أن يترتب على كل تهمة منها حال ثبوتها، إذ يؤدي أغلبها بصاحبه - لو صحَّ عنه - إلى الوقوع في هاوية الكفر ودركاته، والخروج من دائرة الإسلام، أو على أحسن الأحوال إلى التلبس بالضلال والابتداع؛ لتعلقها بأصل الدين، ومصدره الأول وهو القرآن الكريم.

وتدعونا الخطورة المشار إليها إلى المزيد من الاحتياط والحذر، وعدم إرسال الأقوال على عواهنها، كما يدعونا إلى ذلك مبدأ إسلامي راسخ؛ وهو وجوب التثبت في نقل الأخبار والمرويات، وحكايتها، ونسبة الآراء والمذاهب إلى أصحابها وقائليها، وقد تضافر على تقريره عشرات النصوص من القرآن والسُّنَّة، مما عمل على استقراره في الصدر الأول، وشحذ الهمم، واستحث العزائم لإقامة أعظم مناهج علمية عرفها التاريخ الإنساني في نقد المرويات، وسبر أغوارها، والتثبت من مدى صحة عزوها إلى من نسبت إليه، فيما عرف بعلم مصطلح الحديث، بشهادة الخصوم قبل الأصدقاء[1].

وانطلاقًا من هذه الروح العلمية الإسلامية سنحاول أولًا أن نقرر مجموعة من

(١) انظر: د. عثمان موافي «منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوربي» ص٩٦، ٩٧.

الأسس والقواعد التي تفيدنا كثيرًا في منهجية التعامل والفهم، ثم التوجيه لكل ما نسب إلى رجال المعتزلة والأشاعرة من اتهامات، ومن خلالها نستطيع الحكم عليها قبولًا أو ردًا.

أولًا: لا يصح أن ننسب قولًا أو مذهبًا إلى شخص ما، إلَّا إذا تيقنا أنه قال به، والضابط في تلك النسبة أن يكون ذكر هذا القول في أحد كتبه، مرتضيًا إياه، أو حكاه عنه أحد أصحابه المعروفين بملازمته، والموصوفين بالصدق والأمانة، أو حكاه من يشاركه في الرأي والنحلة، أو نُقل عنه بإسناد صحيح، جامع لشروط القبول، ولا احتمال فيه لتهمة، أو مجال لتزيد الخصوم، وتجنياتهم.

وقد حاول كثير من أهل العلم التنظير لهذا الضابط، وإن كان التطبيق العملي قد شابه نوع من القصور والنقص، الناتج عن العصبية المذهبية، التي شوهت نقل آراء الخصوم ومذاهبهم، وأضافت إليهم أقوالًا لم يقولوا بها، تصريحًا أو تلميحًا، وفي رد الخياط على ابن الراوندي في بعض ما اتهم به الجاحظ أشار إلى «أن قول الرجل إنما يُعرف بحكاية أصحابه عنه، أو بكتبه، فإن كتب عمرو الجاحظ معروفة مشهورة في أيدي الناس»[(١)]. وفي نفس المعنى نبه أبو الحسين البصري إلى أن مذهب الإنسان هو اعتقاده، فمتى ظننا اعتقاده الشيء، أو علمناه ضرورة، أو بدليل مجمل أو مفصل، قلنا إنه مذهبه، ومتى لم نظن ذلك لم نقل إنه مذهبه[(٢)]، وطريق المعرفة بذلك إما أن ينص صاحبه عليه، أو يذكره في تصنيفه، أو يُنقل عنه برواية الثقات[(٣)].

وفي لفتة مهمة إلى أثر الناحية النفسية في حكاية مذاهب الخصوم؛ والتي ربما أدت إلى تشويه الحقائق، مع الإقرار بثقة الناقل وعدالته، يؤكد ابن تيميَّة عدم جواز التصرف في حكاية الأقوال، ووجوب إيرادها بنفس الألفاظ؛ لأن التصرف في ذلك قد يَدْخلُه خروجٌ عن الصدق والعدل؛ إما عمدًا وإما خطأ، والإنسان ربما لم يتعمد الكذب أو الكتمان؛ لكن كراهية قول الخصم، ومعاداته تدعوه إلى عدم صوغ أدلته على الوجه الحسن[(٤)].

ونستطيع أن نستخلص مما سبق، أن نسبة قول أو رأي إلى أي فرد من أئمة المعتزلة والأشاعرة أو غيرهم من الفِرق، تستلزم تحقق واحد من الأمور الآتية:

---

(١) الخياط «الانتصار» ص٥٩.

(٢) انظر: أبا الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ٨٦٥).

(٣) انظر: أبا الحسين البصري «شرح العمد» (٢/ ٣٣٤)، تحقيق: د. عبد الحميد علي أبو زنيد.

(٤) انظر: ابن تيميَّة «نقض التأسيس» (٢/ ٣٤٤)، ود. عبد الرحمٰن المحمود «موقف ابن تيميَّة من الأشاعرة» (١/ ٣١٧ ـ ٣٢٧).

أ ـ ذكره في كتب القوم أنفسهم، مصرحين باعتناقه، وقبوله.
ب ـ حكايته من قبل أصحاب المذهب، ومنتحليه.
جـ ـ نقل الثقات المعروفين بالإنصاف والعدل في معاملة الخصوم؛ بشرط أن يتواءم مع المعروف عن المذهب، وهذا المصدر بالذات يجب أن يُلتزم فيه جانب الحيطة والحذر.

ثانيًا: من المشكلات الرئيسة التي تواجه الناظر في أقوال المذاهب المختلفة، ضياع كثير من تراثهم الفكري، مما يجعل التحقق من صحة الآراء المنسوبة إليهم أمرًا ليس باليسير، وجُلُّ الفرق الكلامية كان لها نصيب من تلك المشكلة ـ ومن بينها المعتزلة ـ وقد سبب ذلك إفساح المجال لانتشار العديد من التهم حول المذهب، ويصعب على الباحث في أحيان كثيرة التحقق من مدى صحتها.

وأسباب ضياع التراث الاعتزالي كثيرة ومتنوعة؛ منها ما يشتركون فيه مع سائر الاتجاهات الأخرى؛ كتأثير مرور الزمن على إتلاف الكتب وفقدها، ثم المحن والمصائب المتوالية التي مرت بها الأمة على مدار تاريخها الطويل؛ كسقوط بغداد في أيدي التتار، والحروب الصليبية وغيرها، مما أدى إلى فقدان ملايين الكتب حتى صار من العسير أن نقف على المؤلفات الكاملة لأحد أعلام الأمة المكثرين في التأليف؛ محدثين كانوا، أو فقهاء، أو نحاة، أو غير ذلك من التخصصات؛ بل إن الأئمة الكبار الذين رُزقوا من القبول، وكثرة التلاميذ والأتباع الشيء الكثير أمثال أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، والبخاري، والطبري، فُقد من كتبهم ما لعله يربو بكثير على ما وصل إلينا، مع توافر الدواعي، واشتداد العناية بنقل تلك الكتب وتداولها.

والحال نفسه مع المعتزلة؛ حيث تكفي إطلالة سريعة على تراجمهم، وما ذُكر فيها من كتب لإعطاء فكرة قريبة عن حجم ما فُقد من تراثهم، وربما كان الجاحظ والقاضي عبد الجبار، والزمخشري أحسن المعتزلة حظًّا في عدد مؤلفاتهم التي وصلت إلينا، رغم أنها لا تمثل سوى نسبة لا تُذكر من عدد المؤلفات التي نُسبت إليهم(١)، وهذا كله فضلًا عمن لم يصل إلينا مؤلفات لهم على الإطلاق من أئمة الاعتزال؛ كواصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وأبي الهذيل العلاف، والنظَّام، وغيرهم الكثير(٢).

وثمة عوامل أخرى ينفرد بها المعتزلة؛ منها طبيعة كتبهم ذات الجفاف العقلي، والتي لا تستحوذ على اهتمام الأكثرية، فلا يسعى إلى تحصيلها سوى قلة من

---

(١) انظر: د. طه الحاجري «الجاحظ: حياته وآثاره» ص١٨١ ـ ٤٣٦، ود. عبد الكريم عثمان «مقدمة تحقيق شرح الأصول الخمسة» ص١٩ ـ ٢٣، ود. أحمد الحوفي «الزمخشري» ص٥٦ ـ ٦٣.
(٢) انظر: د. عبد الحكيم بلبع «أدب المعتزلة» ص١٨٤ ـ ١٨٦.

المتخصصين، مما يهيئ المجال لفقدها، كما أن ما تشتمل عليه من أقوال شاذة، ومخالفة لعقيدة أهل السُّنَّة تدفع للتخلص منها وإتلافها بوازع داخلي من عامة الناس، أو بإيعاز من أهل العلم تحذيرًا للعامة، وصيانةً لعقائدهم من التشويش، وأخيرًا ما يحتمل من أوامر الدولة بالتخلص من تلك الكتب، في حملات مصادرة ـ كما يحدث في عصرنا ـ يرتئي القائمون على مقاليد الأمور ـ غيرة على الدين، أو خوفًا على السلطة ـ أن تلك الكتب تضر بمصلحتهم، أو بالمصلحة العامة.

والمقصود من ذكر ما تقدم؛ أن فقد أكثر تراث المعتزلة كان أمرًا تضافرت العديد من الأسباب والملابسات على حصوله، ولم يكن كما يزعم بعض أصحاب النزعات المادية، مؤامرة اشتركت فيها عدة تيارات فكرية وسياسية محافظة، تألبت على الفكر الاعتزالي بالعداء الصارخ، الذي ظهر بأشكال مختلفة، كان أشدها عملية طمس وثائقه، ومصادره الأصلية بصورة كلية وشاملة[1]، أو كما يزعم المستشرق «أرنولد» من أن «ثورة أهل السُّنَّة على المعتزلة، بلغت من النجاح في إتلاف كل مؤلفات هذه الفرقة حدًّا يجعل المؤرخ مضطرًّا حتى الآن إلى الرجوع في معرفة تاريخهم ومذاهبهم إلى مؤلفات قوم نظروا إليهم كما ينظرون إلى الزنادقة، وكتبوا لذلك عنهم بروح التعصب»[2].

والذي يدعو لرفض التفسير المتقدم أنه يتغافل عن حقيقة مهمة؛ وهي مشاركة غير المعتزلة لما أصاب المعتزلة من ضياع أكثرية تراثهم، وعلى سبيل المثال: فإن أبا الحسن الأشعري خصم المعتزلة اللدود، ذكر ابن عساكر[3] أسماء عشرات الكتب من مصنفاته، ولم يصل إلينا منها سوى «المقالات»، و«الإبانة»، و«اللمع»، و«رسالة أهل الثغر»، و«استحسان الخوض في علم الكلام»، وفُقد سائرها، فهل لنا أن نقول بنفس المنطق السابق: إن مؤامرة اعتزالية مدبرة، قد عمدت لإحراق كتبه، وإتلافها؟!

نعم لا يُنكَر أن الإحراق والإتلاف طال عددًا من كتب المعتزلة؛ لكنه لم يكن السبب الوحيد في ضياعها، ثم إن كتابًا كـ«الكشاف» للزمخشري، يُعتبر أبلغ شاهد على زعزعة تلك المقولات، فهذا التفسير مع أنه مليء بالأفكار الاعتزالية فقد اهتم به

---

(١) انظر: حسين مروة «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» (١/ ٨٢٨، ٨٢٩) دار الفارابي، بيروت، الطبعة الثالثة (١٩٨٠م).

(٢) د. عبد الهادي أبو ريدة «إبراهيم بن سيار النظّام وآراؤه الكلامية والفلسفية» ص٧٣.

(٣) انظر: ابن عساكر «تبيين كذب المفتري» ص١٢٨، وقد أوصلت د. فوقية حسين في مقدمة تحقيقها للإبانة عدد كتب أبي الحسن إلى اثنين بعد المائة من الكتب، انظر: ص٣٨ ـ ٩٢.

الكثيرون، وعُنُوا بدراسته والتأليف على غراره[1]، وحينما أرادوا أن يردوا على ما فيه من اعتزاليات ألفوا كتبًا ورسائل[2]، ولم يكن موقفهم موقف العاجز أو قليل الحيلة الذي لا يستطيع المناظرة والحجاج فيلجأ إلى الإحراق والإتلاف، وعلى أية حال فقد أدى ضياع أكثر التراث الاعتزالي إلى العديد من المشكلات المتعلقة بتحقيق رأي المذهب في كثير من القضايا الشائكة، كما جعل عددًا من آرائهم ليس لها من مصدر سوى ما تناقله الخصوم في كتبهم، وإن كان الأمر قد تحسن بعض الشيء في الحقبة الأخيرة، بظهور كتبٍ عدة للقاضي عبد الجبار أبرزُها: «المغني»، و«شرح الأصول الخمسة»، و«تثبيت دلائل النبوة»، و«متشابه القرآن»، وغيرها.

أما الأشاعرة فإنهم أحسن حالًا من المعتزلة، فمصنفاتهم التي بين أيدينا قادرة في مجملها على تمثيل صورة واضحة لآراء المذهب، وأهم اتجاهاته، وإن كانت بعض مراحل تطور المذهب تشكو من قلة في المصادر الموجودة بها؛ مثل: المدرسة الكلابية، التي كان لها تأثير كبير على أبي الحسن، ثم مرحلة تلامذته الأوائل قبل الباقلاني، والتي يندر وجود كتب لأصحابها[3].

ثالثًا: وكنتيجة طبيعية للأمر السابق ـ وهو ضياع أكثر التراث الاعتزالي ـ فإن من الإنصاف أن نذكر ما شاب حكاية أقوالهم من آثار العصبية المذهبية؛ التي أدت إلى أمرين خطيرين:

الأول: نسبة أقوال إليهم لم يقولوا بها أصلًا؛ بل هي من افتراءات الخصوم، ولا سيما ابن الراوندي في كتابه «فضيحة المعتزلة»[4]، كما يعد عبد القاهر البغدادي من أبرز الأمثلة على ذلك باعتراف الأشاعرة أنفسهم، ومن يوافقهم الرأي من المتأخرين، فقد غمز الرازي أبا منصور بالتعصب والقسوة، وأبا الفتح الشهرستاني السائر وراءه بذلك أيضًا، ولكن الثاني ألطف لهجة بكثير[5].

الآخر: إلزامهم بما لم يصرحوا به؛ وإنما هو لازم أقوالهم، وما تؤول إليه في نهايتها، فكثير مما ذكره مؤرخو الفرق ثابت في جملته؛ لكنهم وقفوا أحيانًا عند عبارات لها بقية وتكملة، أو فيها شطط أنكره رجال المذهب أنفسهم، أو خرجت

(١) انظر: د. محمد حسين الذهبي «التفسير والمفسرون» (١/ ٤٣٣ ـ ٤٤٣).

(٢) ومن ذلك كتاب ابن المنير، والمطبوع على هامش الكشاف، وعنوانه: «الانتصاف من الكشاف».

(٣) ومن أمثلة الموجود منها كتاب أبي الحسن الطبري (ت٣٨٠هـ) «تأويل الآيات المشكلة الموضحة وبيانها بالحجة والبرهان» مخطوط بدار الكتب، مكتبة طلعت، مجموع رقم (٤٩) من ١٠٨ أ ـ ١٦٢ ب.

(٤) انظر: د. نيبرج «مقدمة تحقيق الانتصار» ص٨، وعلي مصطفى الغرابي «أبو الهذيل العلاف» ص١١٩.

(٥) انظر: الكوثري «مقدمة تحقيق التبصير في الدين» للإسفراييني ص٨.

مخرج الجدل والمناظرة، لا على سبيل الاعتقاد[1]، وقد أشار إلى هذه الحقيقة المهمة رجال المعتزلة أنفسهم، وبينوا أن بعض المقالات الشاذة الصادرة عن أئمة المذهب لم تكن على سبيل الاعتقاد، وصحيح أن هذا ليس عذرًا لهم فيما تفوهوا به من عبارات شديدة؛ ولكنه إشارة إلى أن هذا ليس مذهبهم على الحقيقة.

ومن ذلك أن أبا الحسين الخياط في سياق دفاعه عن أبي الهذيل العلاف (ت٢٣٥هـ) يقول: «ومن بعد، فإن أبا الهذيل رَحِمَهُ اللَّهُ قد تاب من الكلام في هذا الباب عند ظن الناس به أنه يعتقده، وأخبر أنه كان يناظر فيه على البور والنظر، أخبر بذلك عنه جماعة ثقات، لا يُتهمون في أخبارهم، فليس يحل لأحد قرفه به»[2].

وفي نفس المعنى حكى القاضي عبد الجبار اعتذار شيخه أبي هاشم الجبائي عن بعض الآراء التي صرح بها، فقال: «وقد قال شيخنا أبو هاشم رَحِمَهُ اللَّهُ معتذرًا عن هذه المقالة التي حكاها عن أبي علي رَحِمَهُ اللَّهُ: إنما ذكر ذلك على طريق البور، لا على سبيل الاعتقاد؛ لما رأى فساده واضحًا»[3].

وعمومًا، فإن مؤاخذة الخصوم بلازم أقوالهم ظاهرة شاعت عند جميع الفرق الكلامية، وكثيرًا ما استخدمها المعتزلة أنفسهم في حكاية مذاهب أهل السُّنَّة أو الأشاعرة، ثم اكتووا بعد ذلك بنارها، ولخطورة تلك الظاهرة فقد تتابعت نصوص أهل العلم من سائر الاتجاهات في التحذير مما يترتب على القول بها، ولا سيما إذا وصلت إلى درجة التكفير، وكلهم ينص على أن لازم المذهب ليس بمذهب، وأن المرء إنما يؤاخذ بصريح أقواله، وما اعترف بقبوله والتزامه، لا ما أنكره وتبرأ من نسبته إليه[4].

رابعًا: وأخيرًا، فإن المعتزلة كفرقة كلامية لا يتفقون إلَّا على أصولهم الخمسة، وأما ما سواها من المسائل فالنزاع بينهم على أشده؛ ومن ذلك الخلاف بين الفرعين البغدادي والبصري، وقد أفرد له أبو رشيد النيسابوري (ت٤٥٠هـ) رسالة كاملة أسماها «مسائل الخلاف بين البغداديين والبصريين»، وأوصل الملطي عدد المسائل المختلَف عليها بينهم إلى أكثر من ألف مسألة[5]، واعترف الحاكم الجشمي المعتزلي بأن

---

(١) انظر: د. جلال موسى «نشأة الأشعرية وتطورها» ص١١٩، والكوثري «مقدمة تبيين كذب المفتري» ص٢٠.

(٢) الخياط «الانتصار» ص٥٥، وانظر: ص٥٠.

(٣) القاضي عبد الجبار «المغني» (١٣/ ٢٨).

(٤) انظر: ابن حزم «الفصل في الملل والأهواء والنِّحل» (٣/ ٢٩٤)، والشاطبي «الاعتصام» (٢/ ٥٤٩)، وابن تيميَّة «مجموع الفتاوى» (٥/ ٣٠٦، ٣٧٧)، (٢٠/ ٢١٧)، والسخاوي «فتح المغيث» (١/ ٣١٠)، ود. عبد العزيز بن محمد العبد اللطيف «نواقض الإيمان القولية والعملية» ص٧٥ ـ ٨٤.

(٥) انظر: الملطي «التنبيه والرد» ص٤٤.

الخلاف بين الشيخين - أي: أبي علي وأبي هاشم الجبائيين - وبين البصرية والبغدادية يزيد على الخلاف بينهم وبين سائر المخالفين[1]. وللقاضي عبد الجبار رسالة حول هذا الموضوع أسماها «الخلاف بين الشيخين»[2].

والحديث عن الخلاف الداخلي بين المعتزلة طويل الذيل[3]، ولعله ليس بمستغرب؛ بل هو نتيجة حتمية لإطلاق العنان للعقل ليجول في ميادين تفوق مجال إدراكه، ويصعب عليه الوصول إلى نتائج حاسمة بشأنها، ثم انعدام المرجعية المتفق عليها؛ والتي يمكن أن تحسم النزاع، وبدونها يتسلسل الخلاف إلى حدود يصعب إيقافه عندها، وما يهمنا هنا: هو أن الخلاف المذكور كان من العوامل التي جعلت تعميم مقالة ذهب إليها بعض المعتزلة على المذهب ككل أمرًا بالغ الصعوبة إلَّا إذا ثبت أنها من مواضع الاتفاق بينهم.

ويلاحظ أن المذهب الأشعري قد نجا - في الجملة - من كثير مما أصاب المعتزلة؛ نظرًا لوصول جزء كبير من تراثه ومصنفاته، وما تحقق له من شيوع وانتشار في العالم الإسلامي؛ بفعل ظروف وملابسات تاريخية وفكرية معينة، مما أعطى صورة واضحة عن المذهب وأهم آرائه.

وسنحاول في ضوء المقدمات والقواعد المنهجية المذكورة، أن نعرض للاتهامات الخطيرة التي ثارت حول موقف المعتزلة والأشاعرة من حجية النص القرآني أو قطعية ثبوتها، مع مناقشتها والحكم عليها.

التهمة الأولى:

وقد أُلصقت هذه التهمة بعمرو بن عبيد (١٤٤هـ) أحد مؤسسي المذهب، وأبرز أئمة الاعتزال في طور النشأة؛ حيث نُسب إليه إنكار قرآنية سورة المسد، وقوله تعالى: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ۝١١﴾ [المدثر: ١١] وقوله تعالى: ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ۝٢٦﴾ [المدثر: ٢٦] وزعم أن كل ذلك ليس في اللوح المحفوظ، ولخطورة مثل هذه المقالة نسوق طرفًا من الروايات الواردة بشأنها تفصيلًا:

١ - عن معاذ بن معاذ قال: سمعت عمرو بن عبيد يقول: «إن كانت ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ﴾ [المسد: ١] في اللوح المحفوظ، فما لله على ابن آدم حجة»[4].

---

(١) انظر: ابن الوزير اليمني «الروض الباسم» (٢/ ٧٧).

(٢) انظر: د. عبد الكريم عثمان «مقدمة تحقيق شرح الأصول الخمسة» ص٢١.

(٣) انظر: زهدي جار الله «المعتزلة» ص١٩٥ - ١٩٩، ود. عبد الستار الراوي «العقل والحرية» ص٢٤ - ٣٠، ٢٣١، ود. الفاوي «المقالات العشر في علم الكلام» ص٣٥ - ٣٧.

(٤) الخطيب البغدادي «تاريخ بغداد» (١٢/ ١٧٠)، والذهبي «ميزان الاعتدال» (٤/ ١٩٦)، و«تاريخ الإسلام» (٦/ ٢٣٨)، =

٢ ـ عن معاذ بن معاذ، قال: «كنت جالسًا عند عمرو بن عبيد، فأتاه رجل يُقال له عثمان أخو السمري، فقال: يا أبا عثمان سمعت والله بالكفر! فقال: لا تعجل بالكفر، وما سمعت؟ قال: سمعت هاشمًا الأوقص يقول: إن ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ﴾ وقوله: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ⑪﴾ و﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ㉖﴾ إن هذا ليس في أم الكتاب، والله تعالى يقول: ﴿حمٓ ① وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ② إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ③ وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ ④﴾ [الزخرف: ١ ـ ٤] فما الكفر إلَّا هذا يا أبا عثمان! فسكت عمرو هنية، ثم أقبل عليَّ، فقال: والله، لو كان القول كما يقول ما كان على أبي لهب من لوم، ولا على الوليد من لوم»[1].

٣ ـ وفي رواية أخرى ورد فيها تفصيل أكثر؛ أن رجلًا قال لعمرو بن عبيد، وقرأ عنده هذه الآية: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ㉑ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ ㉒﴾ [البروج: ٢١، ٢٢] فقال له: أخبرني عن ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ﴾ كانت في اللوح المحفوظ؟ فقال: ليس هكذا كانت، قال: فكيف كانت؟ قال: تبت يدا من عمل بمثل ما عمل أبو لهب، قال: فقال له الرجل: هكذا ينبغي أن نقرأ إذا قمنا إلى الصلاة؟ فغضب عمرو فتركه حتى سكن، ثم قال له: يا أبا عثمان، أخبرني عن ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ﴾ كانت في اللوح المحفوظ؟ فقال: ليس هكذا كانت، قال: فكيف كانت؟ قال: تبت يدا من عمل بمثل ما عمل أبو لهب، قال: فردد عليه، فقال عمرو: إن علم الله ليس بشيطان، إن علم الله لا يضر ولا ينفع».

وتأخذ المسألة بُعدًا آخر؛ فإلى جانب الأقوال المنقولة عن عمرو تصريحًا، تُحكى عنه منامات يُرى فيها، وهو يحك بعض آيات القرآن؛ فعن ثابت البناني، قال: «رأيت عمرو بن عبيد في المنام وهو يحك آية من المصحف، فقلت: أما تتقي الله، قال: إني أبدل مكانها خيرًا منها»[2].

وأقدم من عزا التهمة المذكورة إلى عمرو بن عبيد، الحافظ الفسوي المتوفى (٢٧٧هـ) في كتابه «المعرفة والتاريخ»[3]، ثم تتابع جمع على نسبتها إلى عمرو، وحكايتها في كتبهم التاريخية والعقدية؛ منهم: الخطيب البغدادي[4]، والذهبي[5]،

= و«سير الأعلام» (٦/ ١٠٤)، وابن كثير «البداية والنهاية» (١٠/ ٧٩)، وابن حجر «تهذيب التهذيب» (٨/ ٦٣).

(١) الخطيب البغدادي «تاريخ بغداد» (١٢/ ١٧٠، ١٧١).

(٢) الذهبي «سير أعلام النبلاء» (٦/ ١٠٥)، و«ميزان الاعتدال» (٤/ ١٩٣).

(٣) الفسوي «المعرفة والتاريخ» (٢/ ٢٦٢)، تحقيق: د. أكرم ضياء العمري.

(٤) «تاريخ بغداد» (١٢/ ١٧٠، ١٧١، ١٧٩).

(٥) «ميزان الاعتدال» (٤/ ١٩٣، ١٩٦)، و«تاريخ الإسلام» (٦/ ٢٣٨)، و«سير الأعلام» (٦/ ١٠٤).

واللالكائي[1]، والآجري[2]، وابن حبَّان[3]، وابن كثير[4]، وابن حجر[5]، وإلى مثل ذلك ذهب المستشرق جولد تسيهر[6]، وبعض الباحثين المعاصرين[7].

وأما الاتجاه الرافض، أو على الأقل المتجاهل لتلك الروايات، فيظهر من صنيع المؤلفين في الفرق ـ لا سيما خصوم المعتزلة ـ والذين عُنُوا بتتبع الشاذ من أقوالهم؛ حيث يبدو أنهم إما لم يقفوا على تلك الروايات، وإما اطلعوا عليها ولم يقبلوها؛ إذ لا نجد لها ذِكْرًا عند ابن حزم في «شنع المعتزلة» من كتابه الفصل[8]، ولا عند عبد القاهر في «الفَرْق بين الفِرَق»، مع حرصه الشديد على تتبع مخالفاتهم، وتصدير مقالة كل واحد منهم بقوله: «ومن فضائحه. . .»، ويبعد أن تثبت عنده تهمة خطيرة كهذه ولا يثبتها في كتابه، ونفس الأمر عند أبي المظفر الإسفراييني؛ الذي يكاد يتفق مع عبد القاهر حتى في الألفاظ، وكذا الشهرستاني الذي مع إقراره ببدعة عمرو يقول: «وكان عمرو بن عبيد من رواة الحديث، معروفًا بالزهد»[9] وجل المصادر التاريخية التي أرخت لعمرو نصت على أنه كان على درجة كبيرة من الزهد؛ حتى إن الخليفة المنصور كان يفضله على سائر أهل عصره، ورثاه حين مماته بأبيات من الشعر[10]، مما يجعل بدعته مهما عظمت، لا تصل إلى تلك الهوة السحيقة من إنكار بعض سور القرآن، كما نجد المقبلي يشدد على إنكار مثل هذه الروايات ورفضها[11].

وفي نهاية العرض المتقدم يمكن أن نخلص من خلاله بما يلي:

١ ـ إذا استثنينا المنامات جانبًا ـ لأنها باتفاق أهل العلم ليست دليلًا معتبرًا ـ فإن عمرًا لم يُصرح بإنكار قرآنية الآيات المذكورة؛ وإنما قال إنها ليست في اللوح

---

(١) اللالكائي: «شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة» (٤/ ٧٣٧، ٧٣٨).
(٢) الآجري: «الشريعة» رقم (٥٥١).
(٣) ابن حبان «المجروحين» (١/ ٨٢، ٨٣).
(٤) ابن كثير «البداية والنهاية» (١٠/ ٧٩).
(٥) ابن حجر «تهذيب التهذيب» (٨/ ٦٣).
(٦) جولد تسيهر «العقيدة والشريعة» ص١٩٤.
(٧) انظر: د. توفيق الطويل «أسس الفلسفة» ص٣٨٩، ود. سليمان الغصن «موقف المتكلمين» (١/ ١٢٢، ١٢٣).
(٨) ابن حزم «الفصل» (٥/ ٥٧ ـ ٧٢).
(٩) الشهرستاني «الملل والنِّحل» (١/ ٤٩).
(١٠) انظر: «تاريخ ابن معين» (٢/ ٤٤٩)، و«المعرفة والتاريخ» للفسوي (٣/ ٣٦٥)، و«الجرح والتعديل» لابن أبي حاتم (٦/ ٢٤٦)، و«مروج الذهب» للمسعودي (٣/ ٣١٣)، و«تاريخ الإسلام» للذهبي (٦/ ٢٣٨)، و«الأمالي» لابن المرتضى (١/ ١٦٩ ـ ١٧٨)، و«شذرات الذهب» لابن العماد (١/ ٢١٠)، وزهدي جار الله «المعتزلة» ص٣٢، ود. محمد صالح السيد «عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية» ص١٥ ـ ٦١.
(١١) المقبلي «الأرواح والنوافح» المطبوع مع «العلم الشامخ» ص٧٠٠.

المحفوظ؛ حتى تتماشى مع مذهبه في القدر، والقول بالحرية المطلقة للمكلف، وكأنه ظن أن مثل هذه الآيات، التي تدل بظاهر معانيها على كفر أبي لهب والوليد وأمثالهما، إذا كانت ثابتة في اللوح المحفوظ قبل خلق أولئك النفر، ففي ذلك نوع من الجبرية، وانعدام الاختيار لهم؛ إذ كيف يُحكم عليهم بالعذاب والهلاك قبل أن يُمنحوا الفرصة الكاملة للاختيار؟

ولا يخفى بطلان رأيه هذا إذ إن علم الله سبحانه صفة انكشاف، ولا يستلزم العلم القديم شيئًا من الجبر أو سلب الاختيار، أونفي حرية المكلف تجاه ما يفعله.

٢ ـ والتوجيه السابق إنما هو على فرض ثبوت تلك الروايات عن عمرو بن عبيد، وإلزامه بما فيها من أقوال، وما تقدم من الأسس المنهجية التي قررناها آنفًا يجعل ذلك أمرًا عسيرًا، فلا هو ذكرها في كتبه، ولا نقلها عنه أحد أصحابه أو مشايعيه في المذهب، ثم نصوص المعتزلة المتضافرة في إثبات قطعية النص القرآني جملةً وتفصيلًا تنفي عن المذهب وعن رجاله تلك التهمة، إضافة إلى أن الاحتياط في أمرٍ كهذا لو ثبت عن صاحبه لاقتضى كفره من المسالك المنهجية المهمة، الواجب اتباعها واستصحابها في النظر إلى ما رمى به الخصوم بعضهم بعضًا، والتي استفاضت نصوص علماء أهل السُّنَّة في تأكيدها، والحث عليها.

التهمة الثانية:

وقد وُجهت هذه التهمة إلى واصل بن عطاء؛ حيث حُكي عنه تجويز قراءة القرآن بالمعنى[1]، ومستند ذلك ما رواه ابن شاكر في «عيون التواريخ»[2]، والذهبي في «تاريخ الإسلام»[3] عن واصل أنه كان يُمتحن في الراء بأشياء، ويتحيل لها، حتى قيل له: اقرأ أول سورة براءة، فقال على البديهة من غير فكر ولا روية: «عهد من الله ونبيه إلى الذين عاهدتم من الفاسقين، فسيحوا في البسيطة هلالين وهلالين»، وعلّق الذهبي قائلًا: «وكان يجيز القراءة بالمعنى، وهذه جرأة على كتاب الله العزيز»[4].

ومن المعلوم أن الأمة مجمعة على المنع من قراءة القرآن بالمعنى، وإذا قيل بجواز ذلك في الحديث بضوابطه المعروفة[5] فلا وجه لقبوله مطلقًا فيما يتعلق بالقرآن، وقد

---

(١) انظر: سليمان الشوايشي «واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية» ص٥٧.

(٢) ابن شاكر «عيون التواريخ» حوادث سنة ١٣١هـ، مخطوط، نقلًا عن د. عبد الحكيم بلبع «أدب المعتزلة» ص١٨٦، وعبد السلام هارون «نوادر المخطوطات» ص١٢٦.

(٣) الذهبي «تاريخ الإسلام» (٥/٥٥٩)، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري.

(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٥) انظر: ابن كثير «الباعث الحثيث» ص١١٨ ـ ١٢١.

نقل الباقلاني الإجماع على المنع من قراءة القرآن بالمعنى[1]، وردَّ على الشُّبَه التي أثارها بعض الحاقدين في هذا الباب[2]، كما شَنَّ ابن الجزري (ت٨٣٣هـ) عَالِم القراءات الشهير حملة شديدة على من جوَّز القراءة بالمعنى، واعتبره ضالًا ضلالًا بعيدًا[3].

وأورد الشريف المرتضى (ت٤٣٦هـ) قصةً في نفس المعنى المتقدم؛ مفادها أن رجلًا سأل عمرو بن عبيد عن مسألة في القدر بحضرة واصل، فغضب عمرو وأجاب بجواب لم يُعجب واصلًا، فقال له: «إياك وأجوبة الغضب فإنها مندمة، والشيطان يكون معها، وله في تضاعيفها ثمرة، وقد أوجب الله ﷻ على نبيه أن يستعيذ من همزات الشيطان، وأن يكونوا معه بقوله: ﴿أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ﴾ إلى خاتمة الآية».

ثم أشار المرتضى إلى عدول واصل عن أول الآية: ﴿وَقُل رَّبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ ﴿٩٧﴾﴾ [المؤمنون: ٩٧] والآية التي بعدها: ﴿وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَن يَحْضُرُونِ ﴿٩٨﴾﴾ [المؤمنون: ٩٨] والاستعاضة عنها بالمعنى لاشتمالها على حرف الراء، ولولا ذلك لكان ذكرها واجبًا من ابتدائها، ولا سيما وفي ابتدائها تعليم، وتوقيف على كيفية دعائه والاستعاذة به[4].

وقد شكَّك الدكتور التفتازاني فيما حُكي عن واصل، وأرجعه إلى مطاعن الخصوم وتشنيعاتهم، مرجحًا أن الذهبي نقل تلك الحكاية عن بعض أعداء واصل الذين أرادوا تشويه صورته والإساءة إليه[5].

وأظن أن المسألة لا تحتاج إلى التشكيك في رواية الذهبي وتضعيفها، فابن شاكر قد نقل نفس الرواية، وابن المرتضى المعتزلي نقل ما يقاربها، وإذا دققنا النظر في مضمون هذه الروايات فمن الصعب أن نخرج من ثناياها بما يفيد تجويزه القراءة بالمعنى، وهو لم يصرح بذلك أو يدعِه.

والمثالان المذكوران مع كونهما قضايا جزئية لا تثبت حكمًا عامًّا، فلم يقل فيهما

---

(١) الباقلاني «نكت الانتصار لنقل القرآن» ص٣٢٩.

(٢) السابق ص٣٢١ ـ ٣٣٦.

(٣) انظر: ابن الجزري «النشر في القراءات العشر» (١/ ٣٢)، تحقيق: علي محمد الضباع، وانظر: سليمان الشوايثي «واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية» ص٥٧.

(٤) الشريف المرتضى «أمالي المرتضى» (١/ ١٦٤)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، وانظر: د. عبد الحكيم بلبع «أدب المعتزلة» ص٢٠١، ٢٠٢.

(٥) د. أبو الوفا التفتازاني «واصل بن عطاء حياته ومصنفاته»، ضمن دراسات فلسفية مهداة إلى د. إبراهيم مدكور، ص٦٦، إشراف وتصدير: عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٧٤م).

واصل: «قال الله كذا» ولم يقصد ذكر ألفاظ الآية، وإنما هو يحكي المعنى وينشئ ألفاظًا من عنده، فيما يشبه أن يكون نوعًا من الاستشهاد بتفسير الآية ومعناها، أكثر منه استشهادًا بلفظها ومبناها.

لكنه مع ذلك لا يخلو من نوع انتقاد ومؤاخذة وتثريب - إن صَحَّت عنه الرواية - لعدوله عن اللفظ القرآني بكل ما له من منزلة وقداسة، وإيثاره المعنى فرارًا من النطق براء فيها لثغة، يشعر أنها تشينه أو تنقصه، ففتح الباب لمن يريد التقول عليه، ورميه بما ليس فيه.

التهمة الثالثة:

وتتمثل هذه التهمة فيما نُسب إلى الجاحظ من القول بأن القرآن جسم؛ يجوز أن ينقلب مرة رجلًا، ومرة حيوانًا، وقد عزاها إليه كلٌّ من الإيجي[1]، والتهانوني[2]، والشريف الجرجاني[3]، والمقريزي[4]، وزاد الشهرستاني الأمر إيضاحًا؛ حيث أبان عن مصدرها فقال: «وحكى ابن الراوندي عنه - أي: الجاحظ - أنه قال: إن للقرآن جسدًا؛ يجوز أن يقلب مرة رجلًا، ومرة حيوانًا»[5].

ويظهر من كلام الشهرستاني أن المصدر الذي خرجت منه هذه التهمة هو ابن الراوندي؛ الذي افترى على المعتزلة الشيء الكثير، وقد حملها المستشرق مكدونالد[6] على محمل التهكم والسخرية من الجدل الذي كان في زمان الجاحظ، وأرجعها كرللونلينو[7] إلى افتراءات ابن الراوندي على المعتزلة، ووافقه زهدي جار الله على ذلك[8].

وثمة عبارة مهمة لأبي الحسن الأشعري تلقي الضوء على السبب الذي من أجله رُمي بعض المعتزلة بهذه المقالة، وأنه من باب لازم أقوالهم في القرآن، فما داموا قائلين بأن القرآن مخلوق، فيلزمهم أن تسري عليه صفات المخلوقات كالجسمية وغيرها، وقد تقدم أن لازم المذهب ليس بمذهب.

---

(١) الإيجي «المواقف» ص٤١٨.

(٢) التهانوني «كشاف اصطلاحات الفنون» (١/ ٢٥٣).

(٣) الجرجاني «التعريفات» ص٨٣.

(٤) المقريزي «الخطط» (٢/ ٣٤٨).

(٥) الشهرستاني «الملل والنحل» (١/ ٧٦).

(٦) See: Macdonald Development Of Muslim Theology. p. 161.

(٧) انظر: د. عبد الرحمن بدوي «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» ص٢١٠ - ٢١٧.

(٨) زهدي جار الله «المعتزلة» ص٤٨.

يقول أبو الحسن: «ويقال لهم أيضًا ـ أي: المعتزلة ـ لو كان كلام الله مخلوقًا لكان جسمًا أو نعتًا لجسم، ولو كان جسمًا لجاز أن يكون متكلمًا، والله قادر على قلبهما، وفي هذا ما يلزمهم ويجب عليهم أن يجوزوا أن يقلب الله القرآن إنسيًا، أو جنيًّا، أو شيطانًا، تعالى الله ﷻ أن يكون كلامه كذلك»[1]. وواضح أن هذا كله من باب اللوازم، ولم يصرح المعتزلة بشيء منه.

وإضافةً إلى نص أبي الحسن المتقدم، فقد وقفتُ على كلام للجاحظ نفسه، ربما كان السبب فيما أُشيع عنه، ففي سياق مناقشته لنفر من أصحابه المعتزلة؛ كمعمر بن عباد السلمي (ت٢٢٠هـ) وثمامة بن الأشرس (ت٢١٣هـ) وغيرهما ممن ذهبوا إلى أن القرآن ليس بمخلوق إلَّا على المجاز، ردَّ عليهم بأنهم لو قالوا إنه جسم، وصوت، وذو تأليف، وذو نظم، وتقطيع، وخلق قائم بنفسه، مستغن عن غيره، ومسموع في الهواء، ومرئي في الورق، ومفصل ذو اجتماع وافتراق، ويحتمل الزيادة والنقصان، والفناء والبقاء وكل ما احتملته الأجسام، ووُصفت به الأجرام، فلو كانوا قالوا ذلك لكانوا أصابوا في القياس، ووافقوا أهل الحق، وكانوا مع الجماعة، ولم يضاهوا أهل الخلاف.

وسياق كلام الجاحظ يشعر بموافقته لذلك الرأي، وتبنيه لما فيه؛ لكنه يعود فيقول: «ولا يجوز أن أذكر موضوع موافقتي لهم ومخالفتي عليهم في صدر هذا الكتاب»[2]، ومع أنه لا يبين هل هو موافق أو مخالف، إلَّا أن طريقة عرضه، وعدم إنكاره لهذا الكلام قد مهَّدا الطريق لإشاعة التهمة التي معنا، وفتح على نفسه وعلى أصحابه بابًا يلج فيه أمثال ابن الراوندي، فيبدي ويعيد، ويشفي ما في نفسه من غيظ وحقد على المعتزلة، ويصوغ أمثال هذه التهم التي تمس مكانة القرآن وعظيم منزلته.

ومع أنه لا المعتزلة ولا الجاحظ قد قالوا صراحة بما رماهم به ابن الراوندي، إلَّا أن الترف العقلي، وتشقيق المسائل، والابتداع في الدين، والخوض فيما لا يُجدي الأمة نفعًا، ولا يُفيدها علما أو عملا أدى إلى تلقف خصومهم لهذه الأقوال وتشويهها، ثم استخلاص شنائع وتهم من بين ثناياها لم تخطر ببال أصحابها على أي حال من الأحوال.

---

(١) أبو الحسن الأشعري «الإبانة» ص٤٨، ٨٥.

(٢) الجاحظ «رسائل الجاحظ» ص١٤٩، ١٥٠، جمعها ونشرها: حسن السندوبي، وانظر: «الفصول المختارة على هامش الكامل للمبرد» (٢/ ١٢٨ ـ ١٣٠)، اختصار: عبيد الله بن حسان، مطبعة التقدم (١٣٢٤هـ).

التهمة الرابعة:

وتُنسب هذه التهمة إلى نفر من المعتزلة زعموا أن القرآن غير معجز، وليس فيه دلالة على نبوة النبي ﷺ، وعللوا ذلك بأن القرآن جسم من الأجسام، وكل ذلك تفريعٌ على مبدئهم المشهور في القول بخلق القرآن، فما دام القرآن مخلوقًا فهو كغيره من المخلوقات؛ إما جسمًا وإما عرضًا، ولا يعقل أن يكون شيئًا خارجًا عن هذين النوعين.

وممن نسبت إليه هذه التهمة من المعتزلة: هشام الفوطي (ت٢٤٦هـ)، وعباد بن سليمان (ت٢٥٠هـ)[1]، كما حُكي عن أبي موسى المردار (ت٢٢٦هـ) القول بأن الناس قادرون على الإتيان بمثل القرآن، وبما هو أفصح منه[2].

وقد حاول المعتزلة أن يدافعوا عن تلك التهم بطريقة أو بأخرى، وانطوت محاولاتهم على نوع من الاعتراف الضمني بها، فالقاضي عبد الجبار يحاول الرد على من نسب لعباد بن سليمان نفي إعجاز القرآن، وعدم دلالته على نبوة رسول الله ﷺ فيذكر: «أنه لم ينكر كونه معجزًا في المعنى؛ وإنما أداه إلى ذلك قوله: إن الأعراض لا تكون دلالة، ولا المعدوم المقتضي، فقال لأجل ذلك إنه لا يدل الآن، وإن في أيامه ﷺ تكون الدلالة لجبريل الذي أُنزل به، كما يقول في مجيء الشجرة إنه ليس بدلالة، وإن الدلالة هي الشجرة الجائية، وهذا كلام في عبارة، لا يمنع من أن يكون قائلًا بما يقوله غيره، غير دافع لها»[3].

وكلام القاضي ودفاعه عن عباد في غاية الغرابة والتهافت، ولا أظن أن الخلاف ـ كما يصوره ـ خلاف لفظي في العبارة فحسب، فعباد ـ باعتراف القاضي ـ يرى أن القرآن: «لا يدل الآن» على نبوته ﷺ، وحتى في زمانه ﷺ لا يدل بنفسه؛ بل الدال هو جبريل عليه السلام.

فهل البحث في إعجاز القرآن، ودلالة ذلك على النبوة، أو في إعجاز جبريل؟ ثم ما الفائدة من التسليم النظري بأن القرآن معجز، ثم نفي أهم ثمرات ذلك الإعجاز وهي إثبات نبوته ﷺ؟ كما يلزم من كلام عباد لازم في غاية الخطورة، إذ يصير القرآن في زماننا، وكل عصر بعد عصر النبي ﷺ، غير دال على النبوة، ولا حجة فيه على مشرك أو معاند.

---

(١) انظر: أبا الحسن الأشعري «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٩٦)، وعبد القاهر البغدادي «الفَرْق بين الفِرَق» ص١٧٥، ١٧٦.

(٢) عبد القاهر البغدادي «الفَرْق بين الفِرَق» ص١٥١، وأبو المظفر الإسفراييني «التبصير في الدين» ص٤٧.

(٣) القاضي عبد الجبار «المغني» (١٦/ ٢٤٢).

ويندرج تحت التهمة التي معنا، ما اشتهر عن النظَّام من القول بالصرفة؛ حيث ينحصر إعجاز القرآن في الإخبار عن المغيبات، وأما نظمه وتأليفه فليس بمعجز، وقد كان بإمكان العباد أن يأتوا بمثله، لولا أن صرفهم الله عن ذلك، وأعجزهم عن تحقيقه.

وممن عزا هذا المذهب إلى النظَّام من أصحابه المعتزلة؛ الجاحظ الذي كان من مقاصده في تأليف كتاب «نظم القرآن» الرد على هذا المذهب[1]، وأبو القاسم البلخي[2]، والقاضي عبد الجبار، الذي رد على فكرة الصرفة في العديد من كتبه[3]، وأما الخياط فقد حاول تبرئة النظَّام من ذلك بكلام غير مقنع[4]، وهذا كله فضلًا عمن نسب ذلك إلى النظَّام من غير المعتزلة[5].

وليس المقصود في هذا المقام أن نتعرض لموقف النظَّام من الإعجاز، وما ذهب إليه من القول بالصرفة[6]، فالخطر الحقيقي ليس في الصرفة - مع مجافاة القول بها للصواب - وقد مال إلى اختيارها ابن حزم[7]، والجويني[8]؛ بل نسبها بعض المتأخرين إلى الأشعري نفسه[9]، وإنما مكمن الخطورة في الزعم بأن القرآن ليس دليلًا على نبوته ﷺ - كما يقول هشام الفوطي، وعباد بن سليمان - مع أن الآيات وردت تترى في إثبات ذلك، والتحدي به، وبيان كفايته أتم كفاية، وأعظم غنى عن سائر المعجزات الحسية؛ كما قال سبحانه: ﴿أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم إن في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون﴾ [العنكبوت: ٥١].

وعلى أية حال فالمعتزلة - سوى من تقدم ذكرهم، إن ثبت ما نُسب إليهم - وجميع المسلمين متفقون على إعجاز القرآن ودلالته على النبوة[10]، وقد حكى القاضي

---

(١) الجاحظ «رسائل الجاحظ» ص١٤٨.

(٢) أبو القاسم البلخي، باب: ذكر المعتزلة من «مقالات الإسلاميين» المطبوع ضمن «فضل الاعتزال» ص٧٢.

(٣) انظر: «تنزيه القرآن عن المطاعن» ص٢٣٢، ٢٣٣، و«المغني» (١٦/ ٣٢٢)، ود. عبد الستار الراوي «العقل والحرية» ص١٢٩، ود. منير سلطان «إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة» ص٤٨.

(٤) الخياط «الانتصار» ص٦٢، ٦٣.

(٥) أبو الحسن الأشعري «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٩٦).

(٦) انظر: د. أبو ريدة «إبراهيم بن سيار النظَّام» ص٣٢.

(٧) ابن حزم «الفصل» (٣/ ٣١).

(٨) الجويني «العقيدة النظامية» ص٥٥، ٥٦.

(٩) انظر: «تعليق الكوثري على العقيدة النظامية» هامش ص٥٦.

(١٠) انظر: «المغني» (١٦/ ٢٤٢، ٣١٥، ٣١٦)، ود. عبد الكريم عثمان «نظرية التكليف» ص١٠٣، وعلي فهمي خشيم «الجبائيان» ص٢١٤، ود. منير سلطان «إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة» ص٨٤.

عبد الجبار هذا الاتفاق[1]، وأشار إلى أن الخلاف في وجه الإعجاز لا يعني خلافًا في ثبوت الإعجاز ذاته، وليس لأحد أن يتوصل بهذا الخلاف الواقع إلى التشكيك في تحقق الإعجاز[2].

كما تجدر الإشارة إلى أن بعض المعتزلة رأوا أن الاستدلال بالقرآن هو الطريق الوحيد لإلزام الخصوم الذين لا ينفع معهم الاستدلال بالمعجزات الحسية الأخرى سوى القرآن الكريم[3].

التهمة الخامسة:

وتتعلق هذه التهمة بموقف المعتزلة من القراءات؛ حيث ثارت عدة تساؤلات حول منهج أئمة الاعتزال في التعامل معها، ومدى ثبوتها عندهم وتعظيمهم لها، وهل حمل المذهب عليها، أو لويت أعناقها لتتواءم مع آراء المذهب ومعتقداته؟ وأهم ما نسب إليهم في هذا الصدد أمران:

الأول: تخطئتهم لبعض القراءات ولو كانت متواترة، وردهم بعنف على من قرأ بها من القراء المشاهير، ومع أن جل الأسباب التي دعت إلى ذلك كانت لغوية في المقام الأول، كما أن المعتزلة لم يكونوا وحدهم في هذا الموقف؛ بل شاركهم فيه عدد من النحاة غير المعتنقين للفكر الاعتزالي، إلَّا أن الظاهرة التي رصدها بعض الباحثين، ممن أفردوا لهذا الموضوع دراسات موسعة[4] تُظهر بوضوح أن النحويين ذوي النزعات العقلية كانوا أكثر توسعًا في نقد القُرَّاء والقراءات، وتخطئتها من غيرهم، وجُلُّ هذا الفريق من المعتزلة، أو ممن لهم اهتمامات كلامية؛ كسيبويه (ت١٨٠هـ)، والكسائي (ت١٨٩هـ)، والفراء (ت٢٠٧هـ)، والأخفش (ت٢١١هـ)، والمبرد (ت٢٨٥هـ)، والزجاجي (ت٣١٠هـ)، وأبي علي الفارسي (ت٣٧٧هـ)، وابن جني (ت٣٩٥هـ)، وهذان الأخيران من أشهر نحاة المعتزلة، ولن نستفيض في الحديث عن هذا الأمر الأول؛ إذ محل تفصيله في الدراسات النحوية، وإنما يعنينا الأمر الثاني؛ والذي كانت دوافعه كلامية.

---

(١) «المغني» (١٦/ ٢٤٢).

(٢) «المغني» (١٦/ ٣١٥، ٣١٦).

(٣) «المغني» (١٦/ ١٥٢).

(٤) انظر: د. شعبان صلاح «موقف النحاة من القراءات القرآنية حتى نهاية القرن الرابع الهجري» ص١٠٩، ٢٢٦، ٢٢٨، رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم (١٩٧٨م)، ومصطفى عبد العليم «أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي» ص٨١، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم (١٩٩٢م)، ود. مصطفى الصاوي الجويني «منهج الزمخشري في تفسير القرآن» ص١٧٨، ١٧٩.

الآخر: اختيار المعتزلة لعدد من القراءات الشاذة، وترجيحها على ما ثبت تواترًا؛ لأن تلك القراءات تخدم آراء المذهب، وترد على معتقدات الخصوم، وسنكتفي بعرض عدد من الأمثلة التي تدل على هذا المسلك:

أ ـ نُسب إلى عمرو بن عبيد أنه قرأ قوله تعالى: ﴿مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ۝٢﴾ [الفلق: ٢] بتنوين «شر» وجعل ما نافية[(١)]، وقد علق مكي بن أبي طالب؛ أحد أئمة القراءات واللغة على تلك القراءة قائلًا: «أطبق القراء، حتى أهل الشذوذ، على إضافة «شر» إلى «ما» إلّا عمرو بن عبيد رأس الاعتزال، فقرأ بتنوين «شر» ليصحح مذهبه، وهو محجوج بإجماع من قبله على قراءتها بالإضافة» ونقل ابن حيان عن ابن عطية، أن هذه قراءة مردودة مبنية على مذهب باطل[(٢)].

ب ـ وروي عن عمرو بن عبيد أنه قال لأبي عمرو بن العلاء: أحب أن تقرأ هذا الحرف: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤] ليكون موسى هو الذي كلم الله، ولا يكون في الكلام دلالة على أن الله كلم أحدًا، فقال له: وكيف تصنع بقوله: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣]؟ وقد عزا إليه هذه الحادثة نفر من أهل العلم الثقات، المأمونين في النقل[(٣)]، ومع هذا فلن نعتمد على هذه القصة وحدها؛ لأن من نسبها لعمرو من غير المعتزلة، وثمة أمثلة أخرى ليس في نسبتها إليهم أدنى مجال للشك.

جـ ـ واختار المعتزلة قراءة قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَٰهُ بِقَدَرٖ ۝٤٩﴾ [القمر: ٤٩] برفع «كل» وهي قراءة شاذة؛ لتوافق مذهبهم في القدر؛ إذ يصير المعنى على هذه القراءة: إنا كل شيء مخلوق لنا بقدر، ويُفهم منها وجود مخلوق لله ليس بقدر، وموضع «خلقناه» على هذه القراءة نعت شيء، وخبر إن: شبه الجملة «بقدر»[(٤)]، وقد حاول ابن جني تقوية هذه القراءة تبعًا لنزعته الاعتزالية[(٥)]، وردَّ عليه خصوم المعتزلة

---

(١) محمد الخضر الشنقيطي «استحالة المعية بالذات وما يضاهيها من متشابه الصفات» ص٤٠، وانظر: ابن خالويه «مختصر في شواذ القرآن» ص١٨٣، مكتبة المتنبي، بدون تاريخ، ود. أحمد صبحي «في علم الكلام» (١/ ١٢١)، ود. سليمان الغصن «موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسُّنَّة» (١/ ١١٨).

(٢) أبو حيان الأندلسي «البحر المحيط» (١٠/ ٥٧٥)، مراجعة: صدقي محمد جميل، دار الفكر (١٩٩٢م).

(٣) انظر: ابن تيميَّة «نقض التأسيس» (٣/ ٥) مخطوطة ليدن، نقلًا عن د. سليمان الغصن «موقف المتكلمين» (١/ ١١٧)، وابن القيم «الصواعق المرسلة» (٣/ ١٠٣٧)، وابن أبي العز الحنفي «شرح العقيدة الطحاوية» (١/ ١١٧)، ود. محمد حسين الذهبي «التفسير والمفسرون» (١/ ٣٧٧).

(٤) انظر: مكي بن أبي طالب «مشكل إعراب القرآن» (٢/ ٣٤٠، ٣٤١)، وابن خالويه «مختصر في شواذ القرآن» ص١٤٩، ومصطفى عبد العليم «أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي» ص٩٢.

(٥) ابن جني «المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها» (٢/ ٢٠٠).

من الأشاعرة في تفاسيرهم؛ كأبي حيان الأندلسي[(١)] والآلوسي[(٢)].

د ـ واختار الزمخشري قراءة قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿١٧٨﴾﴾ [آل عمران: ١٧٨] بكسر «أنما» الأولى وفتح الثانية، واستعان بذلك في تقرير مذهبه في القول بالأصلح، ووجه المعنى في ضوء تلك القراءة على تقدير أن «إملاءنا خير لأنفسهم إن عملوا فيه، وعرفوا إنعام الله عليهم، بتفسيح المدة، وترك المعاجلة بالعقوبة»[(٣)]، والمهم أن يخرج معنى الآية عن نسبة الإملاء المؤدي إلى زيادة الإثم إلى الله ﷻ، حتى لا يخالف قول المعتزلة بالصلاح والأصلح، مما حدا بأبي حيان الأندلسي أن ينتقد الزمخشري بشدة، ويشير إلى أنه من شدة الولوع بمذهبه يروم رد كل شيء إليه[(٤)].

هـ ـ ونسب ابن خالويه إلى عمرو بن عبيد قراءةَ قوله تعالى: ﴿عَذَابِيَ أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ﴾ [الأعراف: ١٥٦] بسين مهملة بدلًا من الشين المعجمة، فتصير «أساء» بدلًا من «أشاء» لتوافق مذهب المعتزلة في القدر[(٥)].

ومع أن الأمثلة السابقة تدل على أن المذهب يأتي أولًا، وبعده تُطوَّع القراءات، ولا بأس من ترجيح الرواية الشاذة على المتواترة، إلَّا أن من الواجب أن نشير إلى أن القاضي عبد الجبار نقل عن شيوخه ما يخالف ذلك تمامًا؛ حيث نصَّ على أن القراءات منقولة بما يفيد العلم الضروري كلمةً كلمةً، ولا يجوز التشكيك في شيء منها.

فيقول: «وقد ذكر شيوخنا أن القراءات المختلفة في القرآن معلومة باضطرار، فضلًا عن الكلمات؛ حتى نعلم أنه ﷺ أدى إليهم، وعلمهم كلتا القراءتين في (مالك يوم الدين) و(ملك يوم الدين) حتى لا يجوز التشكيك في ذلك لمن سمع الأخبار في القراءات»[(٦)].

---

(١) أبو حيان «البحر المحيط» (١٠/ ٤٨).

(٢) الآلوسي «روح المعاني» (٢٧/ ٩٤).

(٣) الزمخشري «الكشاف» (١/ ٤٤٤، ٤٤٥)، وانظر: ابن خالويه «مختصر في شواذ القرآن» ص٣٠، والعكبري «التبيان في إعراب القرآن» (١٠/ ٣١٣)، ومصطفى عبد العليم «أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي» ص٥٦، ٩٥.

(٤) أبو حيان «البحر المحيط» (٣/ ٤٤٦).

(٥) انظر: ابن خالويه «مختصر في شواذ القرآن» ص٥١، وابن جني «المحتسب» (١/ ٢٦١)، وابن عطية «المحرر الوجيز» (٧/ ١٧٥)، تحقيق: المجلس العلمي بفاس، وأبا حيان «البحر المحيط» (٥/ ١٩١)، ود. سليمان الغصن «موقف المتكلمين» (١/ ١١٨).

(٦) القاضي عبد الجبار «المغني» (١٦/ ٣٨٥).

ولعل من المفارقات الغريبة أن المعتزلة يرمون خصومهم بتجويز الاجتهاد في القراءات، ويعيبونهم على ذلك[1]، في الوقت الذي يصرح فيه أكثر من واحد من أئمة الأشاعرة بأن المعتزلة ينازعون في تواتر القراءات، كما يجوزون إعمال الرأي والاجتهاد فيها[2].

وفي ظني أن الإشكال ـ في حقيقته ـ راجع إلى المنطلق الفكري لمذهب المعتزلة، والذي على ضوئه يتعاملون مع سائر الأدلة النقلية، قراءات أو غيرها، فهذا المنطلق ـ وهو مقررات العقل وأحكامه ـ أدى بهم إلى الاعتقاد أولًا ثم البحث عن مستند لذلك المعتقد، حتى لو كان قراءة شاذة، لم تُنقل بطريق ثابت، أو خالفت قراءة صحيحة متواترة، ولكن مع هذا، فكلام القاضي عبد الجبار المتقدم، يحول دون تعميم التهمة على المعتزلة جميعًا.

التهمة السادسة:

وتتضمن هذه التهمة أمرًا في غاية الخطورة؛ حيث نُسب إلى جعفر بن حرب (ت٢٣٤هـ) وجعفر بن مبشر القول بأن القرآن أعراض، وقد خلقه الله في اللوح المحفوظ، ولما كانت الأعراض لا تبقى، ولا يجوز للشيء الواحد أن يكون في مكانين؛ فيلزم من ذلك كله أن القرآن الذي أنزله الله على رسوله ﷺ ليس بباقٍ اليوم، ولا موجود بيننا، وأما ما بين أيدينا فهو حكاية عن القرآن، وليس القرآن ذاته، وممن حكى عنهما هذه الأقوال الشهرستاني[3] والسبكي[4] وابن حزم، والذي عقب بعبارة شديدة، فقال: «وهذا كفر مجرد، وخلاف جميع أهل الإسلام»[5].

ولا يخفى أن حكاية النفر الثلاثة المذكورين لا تكفي لنسبة هذا القول إلى الجعفرين، حسبما اشترطنا في أول هذا المبحث، ومن حسن الحظ أن الخياط المعتزلي قد تعرض لهذا الأمر في كتابه «الانتصار» في سياق رده على ابن الراوندي الذي حكى عن المعتزلة تكفير جعفر بن مبشر لقوله: إن الناس لم يسمعوا القرآن على الحقيقة، وما في المصاحف ليس بكلام إلَّا على المجاز، فقال الخياط معقبًا على هذا

---

(١) انظر: الباقلاني «نكت الانتصار لنقل القرآن» ص٤٢٣.

(٢) انظر: الباقلاني، المصدر السابق ص٥٩، ٦٠، والزركشي «البحر المحيط» (١/ ٤٤٦، ٤٧٠)، و«البرهان في علوم القرآن» (٢/ ١٢٦).

(٣) الشهرستاني «الملل والنّحل» (١/ ٧٠)، وانظر: زهدي جار الله «المعتزلة» ص١٣٩، وعواد عبد الله المعتق «المعتزلة وأصولهم الخمسة» ص٦٧.

(٤) السبكي «طبقات الشافعية» (٣/ ٤١٨).

(٥) ابن حزم «الفصل» (٥/ ٦٣، ٦٤).

الكلام: «لم يكن جعفر، ولا من قال بقوله يزعم أن أحدًا لم يسمع القرآن إلَّا على المجاز، بل كأن قولهم: إنهم قد سمعوا القرآن في الحقيقة، وأن القرآن في المصاحف مكتوب. . غير أن سبيل العلم بذلك السمع، وإن كانوا ينكرون بالقياس أن يكون عُرض في مكانين، فأما ما جاء به السمع فلم يدفعوه»[1].

ويظهر من كلام الخياط أن ما رُمي به هؤلاء النفر من المعتزلة كان توليدًا لأقوالهم، وما تستلزمه من لوازم، وإن لم يصرحوا به، ولعل كلام الخياط هذا كافٍ في رد التهمة، لا سيما أنه ليس أمامنا سبيل للتحقق من ثبوتها عبر مصادر محايدة، لا يحتمل فيها أثر العصبية المذهبية ونتائجها، ثم تغليبًا لحسن الظن والاحتياط في توزيع التهم، مع ما عُرف عن الجعفرين من سيرة حسنة، حتى إن الخياط يقول في مدحهما: «لم يوجد في فرقة من الفرق نظيرٌ لجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب رحمهما الله في العلم والعمل، حتى إن المثل في العلم والعمل ليضرب بالجعفرين كما يضرب في حسن السيرة بسيرة العمرين»[2].

ومع ما في هذا الوصف من مبالغة في المدح ربما دعت إليها عين الرضا؛ إلَّا أنه على الأقل يُبرئ ساحة الرجلين من انتحال مثل هذا الرأي الشاذ والغريب.

التهمة السابعة:

وهي تتشابه مع سابقتها، لكنها موجهة هذه المرة إلى الأشاعرة، بل طالت مؤسس المذهب نفسه، وخلاصتها: أن أبا الحسن وموافقيه في الرأي يقولون: إن ما في المصحف ليس كلام الله على الحقيقة، وإنما هو عبارة أو حكاية، ومن ثَمَّ فالموجود بين الدفتين ليس كلام الله الأصلي؛ لأن الكلام النفسي القديم لا يمكن للبشر أن يقفوا عليه، وإنما هو العبارات والألفاظ التي تحكيه وتعبر عنه.

وقد اهتمَّ الأشاعرة بالردِّ على هذه التهمة وتفنيدها، وأرجعها أبو محمد الجويني ـ والد إمام الحرمين ـ إلى خصوم أبي الحسن من المعتزلة، الذين اغتاظوا من ردوده عليهم، فنسبوا إليه القول بأنه ليس في المصحف قرآن، ولا في القبر نبي، ونفي قدرة الخلق في الأزل، وتكفير العوام، وإيجاب الدليل عليهم، وذكر أنه تصفح كتب الأشعري وتأمل نصوصه في هذه المسائل؛ فوجدها كلها خلاف ما نُسب إليه[3].

(١) الخياط «الانتصار» ص٩٨، ٩٩، وانظر: القاضي عبد الجبار «المحيط بالتكليف» ص٣٢٧، ود. محمد صالح السيد «أبو جعفر الإسكافي وآراؤه الكلامية والفلسفية» ص١٥١ ـ ١٥٣.

(٢) الخياط «الانتصار» ص٩٨، وانظر كذلك: القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص٢٨١ ـ ٢٨٣.

(٣) ابن عساكر «تبيين كذب المفتري» ص١١٥.

ويبدو أن ذيول هذا الاتهام ظلت متداولة بصورة ملحوظة، مما دفع السبكي (ت٧٧١هـ) الذي جاء بعد وفاة والد إمام الحرمين بما يزيد على ثلاثة قرون ـ للرد عليها بصورة أكثر تفصيلًا؛ واصفًا نسبة الأشعري إلى القول بأن القرآن ليس بين الدفتين بأنه «تشنيع فظيع، وتلبيس على العوام، فإن الأشعري وكل مسلم غير مبتدع يقول: إن القرآن كلام الله، وهو على الحقيقة مكتوب في المصاحف، لا على المجاز، ومن قال: إن القرآن ليس في المصاحف على هذا الإطلاق ـ فهو مخطئ، بل القرآن مكتوب في المصاحف على الحقيقة، والقرآن كلام قديم غير مخلوق»[1] ومن الغريب أن ابن حزم نسب هذا الكلام إلى الأشاعرة كلهم دونما استثناء، وشنَّ عليهم حملة شعواء لقولهم بذلك[2].

وقد أخذت التهمة منحى آخر؛ فلم تقتصر على كون الأشاعرة يقولون: إن ما في المصاحف ليس كلام الله، بل تسلسلت إلى ما هو أشد وأخطر؛ إذ نسب إلى بعضهم لازم المقالة السابقة، فما دام ما في المصحف ليس كلام الله؛ فلا وجه لتوقيره وتعظيمه، حتى وصل الأمر إلى نسبة أناس منهم إلى إهانة المصحف، فذكر ابن حزم عن رجل من أصحابه اسمه علي بن حمزة المرادي الصقلي الصوفي «أنه رأى بعض الأشاعرة يبطح المصحف برجله، قال: فأكبرت ذلك، وقلت له: ويحك، هكذا تصنع بالمصحف وفيه كلام الله تعالى؟ فقال لي: ويلك، والله ما فيه إلَّا السخام والسواد، وأما كلام الله فلا. ونحو هذا من القول الذي هذا معناه»[3].

ثم نقل ابن حزم حكاية أخرى عن رجل اسمه «أبو المرحى بن ندما المصري» ذكر عن بعض الأشاعرة أنه قال: «على من يقول إن الله تعالى قال: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ ألف لعنة» فعقَّب ابن حزم قائلًا: «بل على من يقول: إن الله ﷻ لم يقلها ألف ألف لعنة تترى، وعلى من ينكر أنا نسمع كلام الله، ونقرأ كلام الله، ونحفظ كلام الله، ونكتب كلام الله ـ ألف ألف لعنة تترى من الله ﷻ؛ فإن قول هذه الفرقة في هذه المسألة نهاية الكفر بالله تعالى، ومخالفة للقرآن والنبي ﷺ، ومخالفة جميع أهل الإسلام قبل حدوث هذه الطائفة الملعونة»[4].

وسامح الله ابن حزم وعفا عنه، فما يسع من يقرأ كلامه الشديد الصارم هذا إلَّا أن يقر بصدق من قال: «كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقين». وإلا فكيف

---

(١) السبكي «طبقات الشافعية الكبرى» (٣/ ٤١٧)، تحقيق: محمود الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو.
(٢) ابن حزم «الفصل» (٥/ ٨٠).
(٣) المصدر السابق (٥/ ٨١).
(٤) المصدر السابق (٥/ ٨١، ٨٥).

استجاز لنفسه أن يطلق ألفاظ الكفر واللعنات المتواليات بالألوف، على تهم مرسلة وحكايات عن مجاهيل، لا أثر لوجودها في كتب القوم أنفسهم، بل يتبرؤون منها كما سنرى بعد قليل، وتقتضينا المناقشة المنصفة أن نشير إلى عدة أمور:

الأول: أن اتهام الأشاعرة بإهانة المصحف وقلة توقيره ـ أمر لا يمكن التسليم به مطلقًا، وكل ما ذكره ابن حزم روايات لم يرها، أو يشاهدها عيانًا، بل حكاها عن نفر من أصحابه، وليس بمثل هذه الطريقة تثبت تهمة تُخرج صاحبها من الملة، ولعل أبلغ رد عليها أن نسوق كلام الباقلاني، الذي لا تخفى مكانته في المذهب الأشعري، حيث قال: «كذلك الخطوط التي يُكتب بها القرآن، والصحف التي يكتب فيها؛ نوقره ونعظمه وننزهه أن يُمس إلَّا على طهارة، ولا يُقرَّب إليه شيء من الأنجاس، بل نعظمه، ونشرفه»[1].

الثاني: لعل السبب في هذه التهمة وسابقتها مذهب الأشاعرة الخاطئ فيما يتعلق بكلام الله سبحانه، وخوضهم في تفصيلات وتدقيقات كان المسلمون وعقيدتهم في غنى عنها، فالقرآن كلام الله وصفة من صفاته وهوغير مخلوق.

وتفريق الأشاعرة بين الكلام النفسي القديم والألفاظ الحادثة المعبِّرة عنه هو الذي فتح الباب لإثارة القضية ككل، وخصوصًا أن لبعضهم عبارات صادمة فيها الكثير مما يُنتقد، فالآمدي يحكي الإجماع على أن القرآن الحقيقي ـ الذي كلام الرسول حكاية عنه ـ ليس معجزة للرسول[2] ولا يدري المطالع لكلامه أيَّ إجماع يقصد، مع أن جُلَّ الأمة على خلافه، وقبله الباقلاني يبين أن التحدي بالقرآن لم يقع بمثل الكلام القائم بالله ﷻ، وإنما بالحروف المنظومة التي هي عبارة عنه[3].

ولكن الأشاعرة مع هذا التفريق ـ الذي لا تنهض الأدلة بحال على إثباته ـ لا يصرحون بأن ما في المصحف ليس كلام الله، هكذا على الإطلاق، بل إن أحد متأخريهم قد كفَّر من أطلق ذلك دونما تفصيل، فقال: «وكل من أنكر أن ما بين دفتي المصحف كلام الله؛ فقد كفر إلَّا أن يريد أنه ليس هو الصفة القائمة بذاته»[4].

الثالث: ومع الإقرار ببراءة الأشاعرة مما وُجِّه إليهم من اتهامات حول هذه القضية، إلَّا أنه ليس من المستبعد أن يوجد نفر من مقلدي المذهب لم يفهموا كلام أئمتهم في

---

(١) الباقلاني «الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به» ص١٤١.

(٢) الآمدي «أبكار الأفكار» (١/ ٣٠)، دراسة وتحقيق د. أحمد المهدي، وانظر: «غاية المرام» ص١٠٧.

(٣) الباقلاني «التمهيد» ص١٢٦، وانظر: «إعجاز القرآن» ص٢٦٠.

(٤) البيجوري «المختار من شرحه على جوهرة التوحيد، المسمى بتحفة المريد على جوهرة التوحيد» ص٨٦، الإدارة العامة للمعاهد الأزهرية (١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م).

التفرقة بين نوعي الكلام، ومن ثم صدرت عنهم عبارات موهِمة، جرهم إليها التعصب والغلو، وإليهم أشار ابن تيميَّة، فإنه بعد أن برَّأ ساحة الأشعري من القول بأن ما في المصحف ليس كلام الله ـ نبه إلى مجيء نفر من أتباعه، لم يفهموا حقيقة مذهبه، فزعموا في القرآن «أنه معنى قائم بذات الله فقط، وأن الحروف ليست من كلام الله، بل خلقها الله في الهواء، أو صنفها جبريل، أو محمد ﷺ، فضموا إلى ذلك أن المصحف ليس فيه إلَّا مداد وورق، وأعرضوا عما قاله سلفهم من أن ذلك دليل على كلام الله؛ فيجب احترامه. . . فصار هؤلاء يمتهنون المصحف، حتى يدوسوه بأرجلهم، ومنهم من يكتب أسماء الله بالعذرة إسقاطًا لحرمة ما كُتب في المصاحف والورق، من أسماء الله وآياته»[١].

ونخلص مما سبق إلى أن أبا الحسن وأئمة الأشاعرة من بعده بعيدون كل البعد عن هذه التهمة التي لا يمكن لمسلم عاقل أن يتفوه بمثلها، وإن وُجد من الأشاعرة من قال بها فهم عوام المذهب وجهَّاله، وقد أشار الشريف الجرجاني في شرح المواقف إلى ما حدث من سوء فهم لكلام الأشعري في القرآن، وإلى اللوازم الفاسدة التي نتجت عن ذلك[٢] مما يتواءم مع التوجيه الذي ذكرناه.

التهمة الثامنة:

ونختم بهذه التهمة، التي لا تمس جانبًا عقديًّا، وإنما تدل حال ثبوتها على قلة العناية بالقرآن، حفظًا واستدلالًا، فقد رُمي كثير من المتكلمين بقلة حفظهم للقرآن وعنايتهم به، والذي أدى بدوره إلى ندرة الاستشهاد بنصوصه في مصنفاتهم العقدية والكلامية، نظرًا لانشغالهم بدقائق الكلام ومشكلاته عن تدبر القرآن وحفظه.

ويصف ابن تيميَّة حال أكثر المتكلمين بأنهم «لا يعلمون معاني القرآن فضلًا عن الحديث، بل كثير منهم لا يحفظون القرآن أصلًا، فمن لا يحفظ القرآن، ولا يعرف معانيه، ولا يعرف الحديث ولا معانيه ـ من أين يكون عارفًا بالحقائق المأخوذة عن الرسول» ثم ذكر بعضًا من الأمور المثيرة للاستغراب، فقد يوجد من أئمة علماء هؤلاء من لا يميز بين القرآن وغيره، بل ربما ذُكرت عنده آية فقال: لا نسلم صحة الحديث، وربما قال: لقوله ﷺ كذا، وتكون آية من كتاب الله، وقد بلغنا من ذلك عجائب، وما لم يبلغنا أكثر، وحدثني ثقة أنه تولى مدرسة مشهد الحسين بمصر بعضُ أئمة

---

(١) ابن تيميَّة «مجموع الفتاوى» (٨/ ٤٢٥)، وانظر تفصيلًا عند: د. المحمود «موقف ابن تيميَّة من الأشاعرة» (٣/ ١٢٩٧ ـ ١٣٠٥).

(٢) الشريف الجرجاني «شرح المواقف» (٨/ ١٠٣، ١٠٤) مطبعة السعادة بمصر (١٣٢٥هـ ـ ١٩٠٧م).

المتكلمين رجل يُسمى شمس الدين الأصبهاني، شيخ الأيكي، فأعطوه جزءًا من الربعة، فقرأ: بسم الله الرحمٰن الرحيم ألمص، حتى قيل له: ألف، لام، ميم، صاد»[1].

ومع أن ابن تيميَّة ثقة مأمون في نقله إلَّا أننا وفاء بالشروط المنهجية التي أسلفناها نحيل إلى بعض الممارسات العملية لنفر من المتكلمين في كتبهم، والتي توحي بقلة حفظهم للقرآن أو على الأقل عدم إجادتهم الكاملة له[2].

ولكن يبقى من الإنصاف أن نشير إلى أن اتهام المتكلمين بعدم العناية بحفظ القرآن لا ينسحب عليهم جميعًا، فقد وُجد من بينهم من كان ذا عناية واضحة بفنون متعددة؛ كالقراءات والتفسير، ويصعب أن يؤلف أحدهم كتابًا في التفسير وهو لا يحفظ القرآن، كما أن نظام التعليم السائد وقتها كان يُلزم الطالب بحفظ القرآن أولًا، قبل أن يخوض في غمار غيره من العلوم، وأما المتكلمون الذين أفنوا أعمارهم في علم الكلام وما يشبهه من العلوم العقلية فربما صدق في حقهم ذلك الأمر، لقلة التفاتهم إلى العلوم الشرعية وعنايتهم بها، وسيرد فيما بعد عدة نماذج لمدى معرفتهم بعلم الحديث، وتمييزهم بين صحيحه وسقيمه، مما يقوي ما نُسب إليهم فيما يتعلق بالقرآن.

وبعد عرض ما تقدم من اتهامات وُجهت للمعتزلة ـ في الأعم الأغلب ـ وللأشاعرة ـ في القليل النادر ـ يمكن أن نخرج بالملاحظات التالية:

أ ـ جُلُّ هذه الاتهامات لم يثبت من طريق معتمد، يمكن بواسطته نسبة المقالات والمذاهب إلى أصحابها، ومن ثم فلا يصح قبولها، أو إلزامهم بما تتضمنه.

ب ـ بعض هذه الاتهامات كان من باب إلزام القوم بموجب أقوالهم ولوازمها، وإن لم يصرحوا بها، وقد تقدمت أقوال أهل العلم في تقرير أن لازم المذهب ليس بمذهب.

---

(١) ابن تيميَّة «مجموع الفتاوى» (٨/ ٤٢٥)، وانظر كذلك: د. عبد الرحمٰن بن صالح المحمود «موقف ابن تيميَّة من الأشاعرة» (٣/ ١٢٩٧ ـ ١٣٠٥).

(٢) من ذلك ما ذكره الأستاذ عبد السلام هارون من أمثلة لعدد من التحريفات، التي وقعت في بعض الآيات القرآنية أثناء تحقيقه لكتاب الحيوان للجاحظ، والتي يبعد أن تكون من أخطاء النساخ وحدهم، انظر: تحقيق النصوص ص٣٨ ـ ٤٠، وذكر الأستاذ محمد عبد الغني حسن في تقديمه لتلخيص البيان للشريف الرضي الشيعي المعتزلي، أنه حفظ القرآن بعد أن جاوز ثلاثين سنة، وتردد بين أن يكون هذا الحفظ المتأخر سببًا في التحريفات الموجودة في الآيات القرآنية أو أن يكون ذلك من تحريفات الناسخ الذي ربما اعتمد على حفظه فخانته الذاكرة، انظر: مقدمة تحقيق «تلخيص البيان في مجازات القرآن» ص٢٧، وكذا تكررت نماذج من هذا القبيل عند الآمدي في كتابيه «غاية المرام»، «وأبكار الأفكار»، فانظر: مقدمة تحقيق أستاذنا الدكتور حسن الشافعي لـ«غاية المرام» ص١٥، ١٦.

جـ ـ اختصاص المعتزلة بالنصيب الأوفر من تلك التهم يثير نوعًا من التساؤل عن الأسباب التي أدت إلى ذلك، والظاهر أنها كانت مجموعة من العوامل، وليست عاملًا واحدًا، ومن أهمها أن الغلبة والبقاء كُتبا لخصومهم من الأشاعرة، مما مهد الطريق لانتشار الأقاويل، مع ضياع كتبهم وانقراض رجال المذهب، ثم ما كان في نفوس المجتمع المسلم تجاههم نتيجة ما جرى في محنة خلق القرآن، وموقفهم من الحديث والمحدِّثين، وبعض آرائهم العقدية المخالفة لما عليه جمهور الأمة.. كل ذلك أفسح المجال لإشاعة العديد من التهم حولهم، مع أن أكثرها ليس بثابت، ولا يخدش مطلقًا ما سبق تقريره عن موقفهم من حجية القرآن جملةً وتفصيلًا.

مقارنة بين موقف المعتزلة والأشاعرة من حجية القرآن:

وأظن أن المقارنة بين الموقفين لا تحتاج لكثير إطالة، ويمكن أن نقرر مطمئنين أنه ليس ثمة نزاع بينهم، ولا بين غيرهم من المسلمين في إثبات حجية القرآن وقطعية ثبوته، فالقرآن عند المدرستين حجة قاطعة، ونصوصه ثابتة كلمةً كلمةً، وحرفًا حرفًا، وجهودهم في الدفاع عن القرآن واضحة وظاهرة للعيان، وإن تفاوتت درجاتها بين الفريقين، وجلُّ التهم التي ثارت حول المذهبيين لم تثبت، أو هي آراء فردية لا تؤثر على المذهب ككل، وليس هذا الباب من أبواب النزاع بين الفريقين، بل إن مساحة الاتفاق والتطابق في الرأي هي الغالبة، ومساحة الاختلاف قليلة أو شبه نادرة، وهذا كله على المستوى النظري، وأما الاستدلال الفعلي بالقرآن على المسائل العقدية فسيرد الحديث مفصلًا عن الأسس التي شكلت منهجية التعامل معه في الباب الثاني إن شاء الله تعالى.

الفصل الثاني

حجية السُّنَّة النبوية

ويشتمل على المباحث التالية:

المبحث الأول: موقف المعتزلة والأشاعرة من حجية السُّنَّة في ذاتها.

المبحث الثاني: حجية الحديث المتواتر.

المبحث الثالث: حجية أحاديث الآحاد.

تمهيد

يستعرض هذا الفصل الموقف الاعتزالي والأشعري من حجية الدليل النقلي الثاني «السُّنَّة النبوية» والتي تمثل مع القرآن الأصلين الرئيسين لهذا الدين، فمنهما تنبثق سائر المصادر الشرعية، وإلى نصوصهما ترجع بطريقة أو بأخرى، وسوف يتم تناول هذا الدليل من خلال ثلاثة محاور، يشغل كل محور منها مبحثًا، تحاول أن تستوعب ما أمكن الموضوع من جوانبه الأساسية، لنخرج من ثنايا ذلك كله بصورة واضحة ومفصَّلة لحقيقة اعتداد المذهبين بالسُّنَّة نظريًا وتطبيقيًا، وحجم الحيز الذي شغلته من مجال استدلالهم على المسائل العقدية.

ويلاحظ أنه بينما كانت دائرة الخلاف بين المذهبين - بل بين سائر المسلمين - فيما يتعلق بحجية القرآن ضئيلة أو شبه معدومة، فإن تلك الدائرة اتسعت نوعًا ما فيما يتعلق بالسُّنَّة، نظرًا لقطعية ورود النص القرآني جملةً وتفصيلًا، بما توافر له من النقل المتواتر المفيد للعلم الضروري، وأما السُّنَّة فقد روي جلها عن طريق الآحاد، والذي تفاوتت أنظار المتكلمين في قبوله والتعامل معه؛ مما زاد من درجة النزاع في الاحتجاج بكثير من أحاديثها، ولم يكن نزاعًا في فهم النص أو دلالته فحسب، كما حدث لبعض النصوص القرآنية، وإنما كان نزاعًا في صحة النص وثبوته، ولذا فإن جُلَّ ما دار من إشكال حول حجية السُّنَّة لم يكن في حقيقة الأمر خلافًا في حجيتها ذاتها، وإنما في طريقة نقلها، وصحة نسبتها إلى النبيِّ ﷺ.

ولعل بإمكاننا - ولو على المستوى النظري - أن نفرق بين إثبات حجية السُّنَّة، من حيث هي كلام المعصوم الواجب الاتباع، وبين طريقة ورودها المتمثلة في الأخبار المتواترة أو الآحاد، وإن كان الواقع من الناحية العملية يستوجب نوعًا من التلازم بين الأمرين، ويجعل الإقرار بحجية السُّنَّة، مع التشكيك في طريقة نقلها بمثابة تفريغ حقيقي للاعتراف بحجيتها، ونفيًا للفائدة المرجوة من الانتفاع وتحصيل الهداية بما فيها.

وبناء على التفريق النظري المشار إليه سنخصص مبحثًا لدراسة الموقف الاعتزالي والأشعري من حجية السُّنَّة في ذاتها، ثم مبحثين لدراسة طريقة نقلها؛ أحدهما للمتواتر والآخر للآحاد.

المبحث الأول

موقف المعتزلة والأشاعرة من حجية السُّنَّة في ذاتها

ولعله يحسن أولًا وقبل الخوض تفصيلًا في عرض آراء المذهبين وبيان مواقفهما ـ أن نتعرف على المفهوم الذي استعملوا السُّنَّة من خلاله، ومدى التطابق أو الاختلاف بينه وبين المفاهيم الأخرى، التي استعمل المصطلح إزاءها، كمفهوم المحدثين، والفقهاء، والأصوليين، وعلماء السلف، نظرًا لما يومئ إليه المعنى المستخدم عند كل فريق من تحديد للوظيفة والمجال الذي تعمل السُّنَّة في إطاره، كما ينبئ في أحيان كثيرة عن المكانة التي حظيت بها بين الأدلة الأخرى ـ نقلية أو عقلية ـ لا سيما وأن بعض هذه الاتجاهات وسَّعت كثيرًا من مفهوم السُّنَّة ليتجاوز من كونه مجرد دليل نقلي إلى معنى أشمل يستوعب منهجية الفهم، وكيفية التعامل مع أمور الدين، بكافة أقسامها: عقائد، وعبادات، وسلوكيات.

مفهوم السُّنَّة بين المتكلمين والاتجاهات الأخرى:

استُعمل مصطلح السُّنَّة في أكثر من علم، واختلف معناه بحسب طبيعة العلم المستخدم فيه، والوظيفة التي يقوم بها، فجمهور المحدثين يرادفون بين معنى «السُّنَّة» و«الحديث» ويريدون بهما «ما أثر عن النبيِّ ﷺ من قول، أو فعل، أو تقرير، أو صفة خُلقية أو خَلقية، أو سيرة، سواء أكان قبل البعثة أم بعدها»[1]، ويتواءم هذا المفهوم الواسع مع الوظيفة التي أُنيطت بعلم الحديث، وهي تتبع أحوال النبي ﷺ في كافة أموره، مع قطع النظر عن درجة الحكم الشرعي المستفاد منها وجوبًا أو ندبًا.

أما الفقهاء فيعدون السُّنَّة قسمًا من أقسام الأحكام التكليفية الخمسة، ويرادفون بينها وبين عدد من المصطلحات الأخرى كالمندوب، والمستحب، ويعنون بذلك ما طلب

---

(١) انظر: طاهر الجزائري «توجيه النظر إلى أصول أهل الأثر» ص٣، ود. صبحي الصالح «علوم الحديث ومصطلحه» ص٣ ـ ١٠، ود. السباعي «السُّنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي» ص٤٧، ود. محمود الطحان «تيسير مصطلح الحديث» ص١٣.

الشارع فعله طلبًا غير جازم[1]، وبالتالي تتحول من مصدر للوصول إلى الحكم الشرعي إلى نوع من أنواعه، خلافًا للأصوليين الذين يعدونها مصدرًا من مصادر الاستنباط، ومن ثم جاء تعريفهم مُنصبًّا على هذه الوظيفة، فالسُّنَّة هي «ما نُقل عن النبيِّ ﷺ من قول أو فعل أو تقرير»[2]، ويُلاحظ أن تعريفهم أضيق دائرة من تعريف المحدثين، حيث اقتصر على الأنواع الثلاثة المذكورة، دون الصفة والسيرة، واللتين تضمنهما تعريف المحدثين، وكأن الأصوليين رأوا أن القول والفعل والتقرير موضوعُ الاهتمام بالدرجة الأولى في عملية الاستنباط، فقصروا التعريف عليها دون غيرها من الأنواع التي اهتم المحدِّثون بتتبعها وتدوينها.

وتكتسب السُّنَّة عند علماء السلف المشتغلين بالعقيدة ومسائلها معنى جديدًا، إذ تطلق في مقابل البدعة، لتشمل ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه: اعتقادًا، واقتصادًا، وقولًا، وعملًا[3]، وإذا وصفوا الرجل بأنه صاحب سُنَّة أو سني فإنما يقصدون تمسكه بهذا المعنى من معاني السُّنَّة[4].

وقد تأيد ذلك المفهوم العقدي والسلوكي بصنيعهم التطبيقي، حيث عنونوا لعدد من كتبهم التي دونوها في مجال العقيدة بكتب السُّنَّة، مثل: السُّنَّة للإمام أحمد (ت٢٤١هـ) ولولده عبد الله (ت٢٩٠هـ) ولابن عاصم (ت٢٨٧هـ) وللخلال (ت٣١١هـ) وكتاب الاعتصام بالكتاب والسُّنَّة من صحيح البخاري (ت٢٥٦هـ) وكتاب السُّنَّة ضمن سنن أبي داود (ت٢٧٥هـ) وغير ذلك الكثير.

والسُّنَّة بهذا المفهوم لا تقتصر على كونها دليلًا من أدلة الأحكام، أو نوعًا منها فحسب، وإنما تتسع النظرة إليها، لتصبح منهجًا متكاملًا يشمل العقيدة والسلوك، وسائر مناحي الحياة، أيًا كان المصدر الذي يُستقى منه عناصر ومفردات هذا المنهج، فقد يكون قرآنًا، أو سُنَّة، أو أثرًا عن أحد الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين.

---

(١) انظر: الخطيب البغدادي «الفقيه والمتفقه» (١/ ٨٦)، و«الموسوعة الفقهية الكويتية» (٢٥/ ٢٦٣، ٢٦٤) مادة: «سُنة»، ود. عبد الغني عبد الخالق «حجية السُّنَّة» ص٥١ ـ ٦٨.

(٢) انظر: الآمدي «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٢٤١)، والسبكي «الإبهاج شرح المنهاج» (٢/ ٢٦٣) والزركشي «البحر المحيط» (٤/ ١٦٤)، ود. عبد الغني عبد الخالق «حجية السُّنَّة» ص٦٨ ـ ٨٤.

(٣) انظر: ابن تيميَّة «مجموع الفتاوى» (٤٩/ ٣٠٦ ـ ٣٠٨)، والشاطبي «الموافقات» (٤/ ٢)، وابن رجب الحنبلي «جامع العلوم والحكم» ص٣٢٠.

(٤) انظر: عثمان بن علي حسن «منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السُّنَّة والجماعة» (١/ ٢٦ ـ ٣٢)، د. جمال بن أحمد بن بشير بادي «الآثار الواردة عن أئمة السلف في أبواب الاعتقاد» (١/ ٢٤، ٢٥)، د. محمد با كريم محمد «وسطية أهل السُّنَّة بين الفرق» ص٢٩ ـ ٤٠، وقد انتبه إلى هذا المعنى الواسع للسُّنَّة بعض المستشرقين كأرنولد، فانظر كتابه:
The Islamic Faith, p. 65, london 1928.

وبعد عرض الاستعمالات السابقة يبقى التساؤل عن مفهوم السُّنَّة عند المعتزلة والأشاعرة، كممثلين للاتجاه الكلامي، وهل اصطلحوا على معنى خاص بهم، أو ارتضوا واحدًا مما تقدم ذكره من استعمالات؟

والذي يظهر من استقراء مواقف المدرستين أنهم آثروا المعنى الأصولي، وربما كان ذلك راجعًا إلى نوع تشابه في الوظيفة عند كلا الاتجاهين، حيث ينظرون إلى السُّنَّة كدليل تُستنبط منه الأحكام سواء أكانت أحكامًا علمية عقدية ـ كما هو الحال عند المتكلمين ـ أو عملية فقهية ـ كما هو الحال عند الأصوليين ـ وإن كان المتكلمون لم يعنوا كثيرًا بالوقوف عند قضية التعريف، اكتفاء بما في كتب الأصول؛ ولأنها ليست من صميم علم الكلام.

كذلك من الواضح وجود قدر كبير من التشابه بين المسلكين ـ الكلامي والأصولي ـ في الحديث عن أقسام السُّنَّة والتفريق بين متواترها وآحادها، وما يفيده كل قسم منها، كما لا يخفى أن جُلَّ متكلمي المدرستين شاركوا بطريقة أو بأخرى في علم أصول الفقه، حتى يندر أن نجد إمامًا من أئمة الأشاعرة البارزين ليس له مصنف أصولي كالباقلاني، والجويني، والغزالي، والرازي، والآمدي، والسبكي، والبيضاوي، والإيجي، والتفتازاني، وغيرهم الكثير، ولا يختلف الحال عند المعتزلة[(١)]، وإن كان أقل ظهورًا.

وهذه النماذج تؤكد أن علم الأصول كان أكثرَ العلوم الشرعية استحواذًا على اهتمام المتكلمين ـ دراسة، وبحثًا، وتصنيفًا ـ بعد مجال تخصصهم الأصلي، مما أدى إلى وجود كثير من مناطق التأثير والتأثر، والمباحث المشتركة بين العلمين[(٢)]، ولعل دراستنا هذه ـ وهي مزيج من العلمين ـ إحدى الدلائل على تلك الصلات.

لكن ما سبق لا يعني التطابق التام بين المفهومين، بل هناك نوع من التفاوت ربما ظهر عند بعض المتكلمين ونسوق تعريف القاضي عبد الجبار، كنموذج للتدليل عليه؛ حيث أوضح أن معنى السُّنَّة إذا أضيفت إليه ﷺ هو ما أمر به ليدام عليه، أو فعله ليدام الاقتداء به[(٣)]، ثم نَبَّه إلى أن هذا الاسم إنما يقع على ما ثبت أنه قاله أو فعله، وأما أخبار الآحاد فلا يصح أن يقال فيها: قال رسول الله ﷺ قطعًا، وإنما يجوز أن يقال:

---

(١) انظر: د. علي بن سعد الضويحي «آراء المعتزلة الأصولية، دراسة وتقويمًا» ص١٣٦ ـ ١٤٣، ومقدمة تحقيق الشرعيات من المغني (١٧/٥)، ود. عدنان زرزور «مقدمة تحقيق متشابه القرآن» (١/ ٢٠).

(٢) انظر: د. محمد العروسي عبد القادر «المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين» دار حافظ للنشر والتوزيع، جدة، الطبعة الأولى (١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م).

(٣) القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص١٨٥، ١٨٦.

رُوي عنه ذلك، ومن ثَمَّ يُعبر عن هذا النوع بأنه سُنَّة على وجه التعارف، لا الجزم واليقين[1].

ويتضح من كلام القاضي أن تعريفه يختلف عن التعريف الأصولي من وجهين:

الأول: قصره مفهوم السُّنَّة على القول والفعل دون التقرير، بينما يعد الأصوليون التقرير جزءًا أساسيًّا منها؛ لأن النبيَّ ﷺ لا يسكت عما لا يجوز فعله؛ فيكون إقراره حجة شرعية.

الآخر: تحرزه من إدخال ما لم يثبت قطعًا في مفهوم السُّنَّة كأخبار الآحاد، مع أنها تمثل الشطر الأكبر من الأحاديث، أما الأصوليون فمع تنازعهم في إفادتها العلم أو الظن فإنهم لم يختلفوا في عدها قسمًا من أقسام السُّنَّة.

ويبدو أن سبب هذين الوجهين من الخلاف يرجع إلى نظرته لوظيفة السُّنَّة كمصدر للاستدلال على المسائل العقدية، ومن ثم فلا مجال فيها لاستخدام ظني الثبوت كأخبار الآحاد، كما لا مجال لاستخدام التقرير، وتبقى الأقوال والأفعال الثابتة بطريق قطعي، وحتى هذا القدر ناله شيء من التضييق، فاقتصرت عناية المتكلمين على الأقوال دون غيرها، وعليها كان مدار الخلاف قبولًا ورفضًا، وقل أو ندر الاستشهاد بالأفعال الصادرة عن النبي ﷺ.

وبذلك نستطيع أن نقرر شيوع المفهوم الأصولي للسُّنَّة عند المتكلمين مع اختلاف طفيف نظريًّا، وأما في مجال الاستدلال الفعلي فالنوع السائد هو الأقوال دون ما سواها.

هل أنكر أحد من المسلمين حجية السُّنَّة؟

وقد تقدمت الإشارة إلى أهمية التفرقة بين حجية السُّنَّة في ذاتها، من حيث هي كلامٌ صادر عن المعصوم ﷺ واجب الاتباع، وبين طريقة نقلها وروايتها، والمتمثلة في الأخبار والمرويات من جيل لآخر نقلًا متواترًا أو آحاديًّا، مع الإقرار بعمق التلازم ووثاقة الصلة بين الأمرين.

لكن عدم إدراك الفرق المذكور أدى إلى حصول شيء من اللبس والخلط عند بعض من تكلموا حول هذه المسألة، فحجية السُّنَّة في ذاتها أمر متفق عليه بين سائر المسلمين، لم تُنازع فيه فرقة من فرقهم، وأما الأخبار من حيث هي طريقة لنقل السُّنَّة فذلك الذي وقع فيه نزاع طويل، بل وصل الأمر إلى إنكار حجيتها بالكلية عند طوائف من الفرق المغالية.

---

(١) المصدر السابق ص١٨٦.

وقد حكى الإمام الشافعي اتفاق أهل العلم في عصره على وجوب العمل بالسُّنَّة واتباعها، سوى فرقة شاذة لا يُلتفت إلى قولها، نافيًا أن يكون سمع «أحدًا - نسبه الناس أو نسب نفسه إلى علم - يخالف في أن فرض الله ﷻ اتباعُ أمر رسول الله ﷺ والتسليم لحكمه... وأن فرض الله علينا وعلى من بعدنا في قبول الخبر عن رسول الله ﷺ - واحد لا يختلف»[1].

ونقل ابن حزم إجماع المسلمين على تكفير من يقتصر على العمل بالقرآن ويجحد حجية السُّنَّة، أو يعتقد عدم لزوم العمل بما فيها، ناسبًا هذا الإنكار إلى بعض غلاة الروافض[2]، وعلى نفس المنوال نص السيوطي في كتابه الذي ألفه خصيصًا للدفاع عن السُّنَّة على «أن من أنكر كون حديث النبي ﷺ قولًا كان أو فعلًا، بشرطه المعروف في الأصول - حجة؛ كفر وخرج عن دائرة الإسلام»[3].

كما انتهى عدد من الأصوليين إلى أن حجية السُّنَّة ضرورة دينية، وبدهية من بدهيات الإسلام، لا تحتاج إلى كثير إطالة في تقريرها[4]، ومن ثم لا ينشغلون في كتبهم بتقرير حجيتها، اعتمادًا على كونها من الضروريات، ويصير الحديث عن حجية الكتاب والسُّنَّة من مباحث علم الكلام وليس علم الأصول؛ لأن الخلاف فيها مع منكري الإسلام، والخارجين عن دائرته، وليس بين المسلمين أنفسهم[5].

وعلى مستوى الفرق الكلامية نجد ابن تيميَّة يبرئ المعتزلة وسائر الطوائف الأخرى من تهمة إنكار حجية السُّنَّة «فليس في المعتزلة ولا غيرهم من المسلمين من يقول: لا أقر بما أخبر به الرسول ﷺ، بل كل مسلم يقول: إن ما أخبر به الرسول فهو حق يجب تصديقه، وكل المسلمين من أهل السُّنَّة والبدعة يقولون: آمنت بالله وبما جاء عن رسول الله على مراد رسول الله، فإنه متى لم يقر بهذا فهو كافر كفرًا ظاهرًا»[6]، ثم أشار إلى أن النزاع لم يقع في حجية السُّنَّة، وإنما في طريقة نقلها ودلالة ألفاظها.

ولا يخدش في حكاية الاتفاق المذكور ما نُسِبَ إلى الخوارج من إنكار حجية السُّنَّة، وقصرهم مصدر تشريع الأحكام على القرآن فحسب، ونفيهم حد الرجم،

---

(١) الشافعي «جماع العلم» ص٧ - ٩، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز.

(٢) انظر: ابن حزم «الإحكام في أصول الأحكام» (٢/ ٨).

(٣) السيوطي: «مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسُّنَّة» ص١٣، ١٤.

(٤) انظر: الشوكاني «إرشاد الفحول» ص٢٩، وابن أمير الحاج «التقرير والتحبير» (٢/ ٢٢٥)، وسعد الدين التفتازاني «التلويح على التوضيح» (١/ ١٣٨، ١٣٩)، ود. عبد الغني عبد الخالق «حجية السُّنَّة» ص٢٤٨، ٢٤٩.

(٥) انظر: عبد العلي الأنصاري «فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت» المطبوع على هامش «المستصفى» (١/ ١٧)، والزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٤٤٢).

(٦) ابن تيميَّة «شرح العقيدة الأصفهانية» ص٥٩.

والمسح على الخفين، وما أشبه ذلك مما ثبت بالسُّنَّة وحدها[1]؛ لأن هذه النسبة لم تشملهم جميعًا، وإنما عزيت إلى بعضهم، كما أننا لا نملك من مؤلفاتهم ما نستطيع من خلاله التحقق من ثبوت هذا القول عنهم، ثم لا ننسى موقفهم الشاذ من الصحابة والتابعين والحكم بتكفيرهم، وبذلك تنعدم الثقة في جميع ما رووه، ويصير إنكارهم لحجية السُّنَّة ـ لو صحَّ ـ مُنصبًا على التشكيك في المرويات، لا في السُّنَّة ذاتها.

وكذلك الحال فيما نسبَه كلٌّ من الخياط[2] وعبد القاهر البغدادي[3] وابن حزم[4] والسيوطي[5] إلى الشيعة؛ من إنكار السُّنَّة ونفي حجيتها، فإذا نحينا جانبًا آراء غلاة الروافض، الذين مرقوا من الإسلام، وزعموا أن النبوة كانت لعلي ﷺ[6]، ولكن جبريل ﷺ أخطأ في إنزالها على النبي ﷺ، ومن ثم فلا وجود للسُّنَّة، لعدم ثبوت النبوة أصلًا، فإن الشيعة في مجملها تقر بوجود السُّنَّة وحجيتها ولزوم اتباعها، وإن كان ثمة فرق شاسع بين مفهومها عندهم، وما يعدونه سُنَّة وبين ما هو كذلك عند أهل السُّنَّة والجماعة، ولهذا فقد انفردوا بكتب ومرويات وقواعد جرح وتعديل خاصة بهم، مما أدى إلى إنكارهم كثيرًا من مرويات أهل السُّنَّة وتضعيفها، والاعتداد بمرويات منسوبة لأئمتهم، ليس لها نصيب من الصحة في ميزان النقد السُّني.

وهكذا يمكن القول كما قرر نفر من الباحثين المعاصرين[7]: إن جميع المسلمين متفقون على حجية السُّنَّة سوى طوائف شاذة منحرفة، هم على التحقيق خارجون عن مسمى الإسلام، ولا صحة لما زعمه بعض المستشرقين من أن جميع المدارس الفقهية القديمة، فضلًا عن أهل الكلام قد عارضت السُّنَّة، وقاومتها كعنصر جديد، ودخيل في مجال فقههم، حتى جاء الشافعي، وناضل لهدم تلك الفكرة[8]؛ بل العكس هو

---

(١) انظر: عبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص١٩.

(٢) انظر: الخياط «الانتصار» ص١٤٨.

(٣) انظر: عبد القاهر «أصول الدين» ص١٩.

(٤) انظر: ابن حزم «الإحكام» (٢/ ٢٠٨).

(٥) انظر: السيوطي «مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسُّنَّة» ص١٣.

(٦) انظر: عبد القاهر البغدادي «الفَرْق بين الفِرَق» ص٢٦٩، وأبا المظفر الإسفراييني «التبصير في الدين» ص٧٤، ٧٥، والشهرستاني «الملل والنِّحل» (١/ ١٧٥)، وابن حزم «الفصل» (٥/ ٤٢)، وإحسان إلهي ظهير «الشيعة والتشيع.. فرق وتاريخ» ص٢٠٠.

(٧) انظر: د. محمد محمد أبو شهبة «دفاع عن السُّنَّة» ص١٣، د. رؤوف شلبي «السُّنَّة الإسلامية بين إثبات الفاهمين ورفض الجاهلين» ص٣٧، وسالم البهنساوي «السُّنَّة المفترى عليها» ص٢٥، وعبد المتعال الجبري «حجية السُّنَّة» ص٣٤، ود. عبد الغني عبد الخالق «حجية السُّنَّة» ص٢٤٥ ـ ٢٧٢.

(٨) See: J.Schacht: The Origins Of Muhammadan Jurisprudence p. 57. Oxford 1979.

وانظر: مناقشة كلامه والرد عليه بتوسع د. ساسي سالم الحاج «الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية» (٢/ ٥٢٤)، مركز دراسات العالم الإسلامي (١٩٩١م).

الصحيح، فالجميع مقر بحجيتها، ومعتمد عليها، وإن كان هذا الإقرار في كثير من الأحوال لم يتعد درجة التسليم النظري، أما من ناحية التطبيق والاستدلال فكم عانت السُّنَّة ممن أوسعوا أحاديثها ردًا، وتضعيفًا لأدنى معارضة، وضيقوا من دائرة الاحتجاج بها، وإلا فأي فائدة من القول بحجيتها مع إنكار صحة الأخبار جملةً وتفصيلًا، أو إثبات المتواتر فحسب ورفض ما سواه، ثم حصر المتواتر في بضعة أحاديث لا تتجاوز أصابع اليد الواحدة، وتصير حجية السُّنَّة في نهاية المطاف هي حجية هذا العدد الضئيل، وما سواه فلا قيمة له، ولا يستطيع أن ينفرد بالتشريع عقديًا أو فقهيًا؟!

ولا شك أن الإجماع على حجية السُّنَّة ينسحب على المعتزلة والأشاعرة، كما ينطبق على سائر المسلمين، غير أننا سنحاول أن نخص كلًا من المدرستين بوقفة، تستجلي حقيقة نظرتهم إلى السُّنَّة، والمكانة التي حظيت بها خلال الإطار الفكري لكلا المذهبين.

موقف المعتزلة من حجية السُّنَّة:

أقر المعتزلة نظريًا ـ ودونما استثناء ـ بحجية السُّنَّة إذا ثبتت عن النبيِّ ﷺ؛ وفقًا لشروطهم الخاصة، وهم يعدونها كسائر المسلمين مصدرًا شرعيًا، واجب الاتباع، تُستقى منه الحجج، وتُستخرج الدلائل، ويلزم كل مكلف مصدق بهذا الدين ومُسلِّم بأصوله وثوابته الرئيسة.

وتبعًا للنسق الفكري الاعتزالي فإن حجية السُّنَّة فرع عن إثبات صدق الرسول، والذي يعتبر بدوره فرعًا عن إثبات توحيد الله وعدله، فلا بد أولًا من إثبات التوحيد والعدل، ومعرفة الله بذلك، ثم يتحصل العلم به سبحانه مُرسِلًا للرسول، ومميزًا له بالمعجزة التي تثبت صدقه، فإذا ثبت صدق الرسول ثبتت حجية أقواله[1]، وسيكون لهذا المنهج أثر بالغ الوضوح في نظرة الفكر الاعتزالي للمجالات العقدية التي يمكن للسنة أن تعمل خلالها، ودرجة الاعتماد عليها في إثبات أي أصل من الأصول الكبرى، والتي يشترطون إثباتها عقليًا، قبل الكلام عن حجية السُّنَّة نفسها.

والشواهد والنصوص الدالة على إقرار المعتزلة بحجية السُّنَّة نظريًا كثيرة ومتنوعة، لكننا سوف نركز على أربعة أمور، تتمثل فيما يلي:

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٨٩، و«فضل الاعتزال» ص١٣٩، ومتشابه القرآن (١/ ٣٣).

أولًا: الأقوال الصريحة في عدِّ السُّنَّة ضمن مصادر الأدلة:

وسبق أن نقلنا طرفًا منها في الكلام عن حجية القرآن فلا داعي للإعادة، وإن كان يُلاحظ وجود نوع من الاختلاف في المصطلح، فمصادر الأدلة عند واصل تنحصر في «كتاب ناطق، وخبر مجتمَع عليه، وحجة عقل، وإجماع»[1]، وهو يعمِّم في إطلاق لفظ الخبر، ولا يبين هل المقصود أي خبر متفق على نقله ـ بغض النظر عن قائله ـ أو الخبر عن رسول الله ﷺ خاصَّة، ولعل المعنى الأول أظهر؛ إذ يصير الخبر مصدرًا معرفيًّا عامًّا، يتوصل به إلى إدراك الحقائق، والمهم أن السُّنَّة تدخل في مفهوم الخبر على كلا التقديرين، وعلى غرار مقالة واصل وما فيها من تعميم يذكر النظّام أن «الحكم يُعلم بالعقل أو الكتاب أو إجماع النقل»[2].

لكن هذا التعميم أو التعبير بلفظ «الخبر» أو «النقل» يرد بصورة أكثر تحديدًا عند معتزلي متأخر، وهو القاضي عبد الجبار، الذي يؤثر استعمال لفظ «السُّنَّة» على لفظي «الخبر» و«النقل» فيصرح بأن «الدلالة أربعة: حجة العقل، والكتاب، والسُّنَّة، والإجماع»[3]، وقريب من ذلك ما ذكره الجاحظ من أن الحلال والحرام يعرفان «بالكتاب، والسُّنَّة المجمع عليها، والعقول الصحيحة»[4].

وتبرز عند بعض أئمة المعتزلة فكرة تقسيم السنن إلى أصول وفروع، أو سنن مشهورة وأخرى غير مشهورة، ويترتب على تلك القسمة قبول أحاديث النوع الأول والاحتجاج بها وجعلها أصلًا، ورد أحاديث النوع الثاني وبطلان الاحتجاج بها، وتظهر هذه الفكرة عند القاسم الرسي[5]، وعند الخياط الذي يقول في هذا الصدد: «لرسول الله سننٌ معروفة، ينقلها جماعة الأمة، فمن تفرد بخبر يخالف سَنَنَه المعروف عُرِف كذبه ورُد عليه قولُه، وكانت السنن المشهورة المعروفة تشهد على باطل ما نحله»[6].

وثمة قصة حكاها ابن المرتضى عن معتزلي يُدعى أبا القاسم السيرافي، ثار ثورة شديدة من انتقاص أهل القرآن والحديث، حينما حضر مجلسًا عقده أحد الوزراء بالبصرة للجمع بين أصحاب أبي هاشم والإخشيدية، حين عظمت الفتنة بينهما، فاتفق

(1) أبو هلال العسكري «الأوائل» ص٣٧٤، والقاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص٢٣٤.
(2) الزركشي «البحر المحيط» (٤/٤٤١).
(3) القاضي عبد الجبار «شرح الأصول» ص٨٤، وانظر: فضل الاعتزال ص١٣٩.
(4) الجاحظ «المختار من رسائل الجاحظ» على هامش «الكامل» للمبرد (٢/٢٥١).
(5) انظر: «رسائل العدل والتوحيد» (١/٩٧).
(6) الخياط «الانتصار» ص١٣٣، وانظر: ص١٣٤.

من أحد زعماء الطائفتين أن وبَّخ الوزير لإحضاره العامة، وقال: «إنهم من أهل القرآن والسنن! يريد بذلك أن ينتقص مكانتهم، فأقبل أبو القاسم عليه بالتعنيف الشديد، وقال: كأنك ذممت ما جعله الله طريق معرفته»[1].

وتعد هذه القصة ذات دلالة مزدوجة؛ إذ يظهر من خلالها وجود تيارين اعتزاليين، **أحدهما**: يستهين بالمستمسكين بالنصوص والآثار، ولا يلقي لهم بالًا، مما يوهم بانتقاص مكانة النصوص نفسها، **والاتجاه الآخر**: ينكر ذلك الصنيع وينتقد أصحابه، ويبقى أن نبحث عن أي التيارين كان له الغلبة والسيطرة على مسار الفكر الاعتزالي تجاه السُّنَّة والأدلة النقلية بصفة عامة؟

وفي مجال التفنيد لشبهات منكري حجية السُّنَّة يرد الزمخشري[2] في تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩] على ما يمكن أن يظنه البعض من إمكانية الاكتفاء بالقرآن، وعدم الحاجة إلى السُّنَّة، مثلما فعل نفرٌ من العصريين[3] موجهًا المعنى بأن البيان القرآني نوعان، **أحدهما**: نص قرآني، **والآخر**: إحالة على السُّنَّة، وقد أمر الله بطاعة رسوله ﷺ في كل ما يخبر به من نصوصها.

ويُعَد القاضي عبد الجبار من أبرز الذين حاولوا إظهار الفكر الاعتزالي في موقف المتمسك بالسُّنَّة، والحريص على اتباعها، وقد دافع بشدة عن موقف أصحابه، ولا سيما في كتاب «فضل الاعتزال» حيث عقد فصلًا، يناقش فيه من نسبوا المعتزلة إلى الخروج عن التمسك بالسُّنَّة والإجماع، وأنهم ليسوا من عِداد أهل السُّنَّة والجماعة، وبعد أن ذكر أدلتهم على تلك التهمة ومنها خلو كتبهم من سنن الرسول ـ انتهى إلى أن «المتمسك بالسُّنَّة والجماعة هم أصحابنا والحمد لله، دون هؤلاء المشنعين»[4].

ولكنه عاد بعد قليل فأحس أن لقب أهل السُّنَّة والجماعة والذي شاع إطلاقه على أصحاب الحديث والأثر بما لمنهجهم من خصائص وسمات مميزة ولم يستخدم مطلقًا على سبيل الوصف للمعتزلة ـ يمكن أن يمثل عبئًا على الفكر الاعتزالي؛ إذ يزيل الفروق بينه وبين أهل السُّنَّة الحقيقيين، وهو أمرٌ لا يستسيغه المعتزلة؛ إذ ينظرون إلى أهل السُّنَّة كمشبهة وحشوية وعوام مقلِّدين، زوامل للأسفار، وحفَّاظ نصوص، دون إعمال للنظر العقلي أو فهم لما يتداولونه بينهم، ومن ثَمَّ صارت التسمية عنده إذا «لم تُوهِم التشبيه والجبر على ما جرت به عادة القوم في التسمي بذلك ـ فهو جائزٌ، وإلا

(١) ابن المرتضى «المنية والأمل» ص١١٤.
(٢) الزمخشري «الكشاف» (٢/٦٢٨).
(٣) انظر: د. عبد الغني عبد الخالق «حجية السُّنَّة» ص٣٨٤ ـ ٣٨٩.
(٤) القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص١٨٥، ١٨٦.

وجب تجنبه»[1] ولو أن قائلا قال لأحد المعتزلة: «أنت من أهل السُّنَّة والجماعة، وكان البلد يغلب عليه هؤلاء المشبهة ـ لم يحسن منه أن يقول: نعم، حتى يتبين المراد، فإذا لم يكن لهذا الكلام غلبة»[2] جاز، وإلا مُنع.

وتبلغ المبالغة والعصبية للمذهب مداها عند القاضي، حينما لا يكتفي بربط الاعتزال بالسنة فحسب، بل يصير مرادفًا لدين الإسلام، الذي أُرسل به الرسل وبُعثت به الكتب وجاء به جبريل إلى النبي ﷺ[3]، وهكذا يبدو الاعتزال كما لو كان اتجاهًا أثريًا موصولًا بالنصوص، ودائرًا في فلكها، طريقته السُّنَّة ومنهجه الاتباع، أو كما يقول القاضي باللفظ: «ليعرف من قرأ كتابنا أن التمسك بالسُّنَّة طريقتنا»[4] ولا يتبقى إلَّا التنصيص على اعتزالية الصحابة، وأن المعتزلة المتأخرين خير خلف لأفضل سلف، وقد وقع ذلك بالفعل من معتزلي اسمه محمد بن يزداد الأصبهاني حيث ذكر أن «المعتزلة الأولى هم أصحاب محمد ﷺ؛ لأنهم كانوا يدًا واحدة يتولى بعضهم بعضًا، واتفقوا على هذه الأصول»[5]؛ أي: أصول المعتزلة الخمسة المعروفة.

ولن نطيل في مناقشة الأقوال المتقدمة؛ إذ يغلب عليها الطابع الدعائي، ومحاولة تحسين صورة المذهب، ولكنها ـ على أية حال ـ تعطينا إشارة واضحة عن اهتمام المعتزلة ـ ولا سيما متأخريهم ـ بالانتساب إلى السنة والاعتداد بها، ولو كان ذلك على المستوى النظري، وأما الموقف العملي التطبيقي فسوف يتضح من خلال المبحثين القادمين إن شاء الله تعالى.

ثانيًا: النشاط الحديثي للمعتزلة:

ونعني به محاولة استكشاف الجهود الاعتزالية لدراسة الحديث؛ سواء أكان ذلك رواية وحفظًا، أم تأليفًا لكتب حديثية، أم شرحًا لأحد المصنفات المشهورة، بما يظهر مكانة السُّنَّة عندهم، والمساحة التي احتلتها من الحجم الكلي لأنشطتهم العلمية.

والاتجاه السائد أن أئمة المعتزلة لا علم عندهم بالحديث إلَّا ما ندر، وليس بينهم متخصص فيه روايةً أو درايةً، ومن ثم فهم لا يميزون بين غثه وسمينه أو صحيحه وسقيمه، وقد تتابعت الأقوال في وسمهم بذلك؛ مما دفع أحد رجال المذهب وهو أبو القاسم البلخي (ت٣١٩هـ) إلى تصنيف كتاب مستقل، حاول به سد تلك الثغرة، ومزج

(١) القاضي عبد الجبار «المحيط بالتكليف» ص٤٢٣.

(٢) القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص١٨٧.

(٣) المصدر السابق ص٢١٣.

(٤) المصدر السابق ص١٥٦.

(٥) المصدر السابق ص١٦٥.

قواعد الجرح والتعديل، وتصحيح الأحاديث وتضعيفها بمشرب اعتزالي يجعل موافقة الأحاديث لأصول المعتزلة العاملَ الأهمَّ في تصحيحها، ومخالفة تلك الأصول - وحده - كفيلًا بتضعيفها، ولو كانت في الصحيحين.

وعنوان هذا الكتاب «قبول الأخبار ومعرفة الرجال»[1]، وقد بيَّن البلخي في مقدمته أن أهم الدواعي التي حدت به إلى تأليفه «أن ينظر شباب أصحابنا فيما بينتُ ويعرفوه، فإنهم لا يكادون يلتفتون إليه، وخصومهم يتسلقون عليهم من جهته، وينسبونهم إلى قلة العلم به، وربما أخجلوهم في الذي يسألونهم عنه»[2].

فالكتاب - إذًا - محاولة لشحذ عزائم شباب المعتزلة؛ لكي يهتموا بتعويض التقصير في الجانب الأثري، والناتج عن إغراقهم في المباحث العقلية الكلامية، وكلام البلخي ينطوي على اعتراف واضح بقصور أصحابه في علم الحديث، وأنه ليس من تخصصهم، وعلى منواله يتعجب الجاحظ من ترك المتكلمين - بصفة عامة - القول في تصحيح الأخبار والعناية بها، مع ما يترتب على ذلك من نتائج خطيرة، وبالأخبار يعرِف الناس النبي من المتنبي، والصادق من الكاذب، والاجتماع من الفُرقة، والشذوذ من الاستفاضة[3].

وأما غير المعتزلة فلهم نصوص متعددة في هذا المعنى، فالباقلاني[4] ينفي أدنى علم للمعتزلة بالحديث، ويجزم بأنه لا بصيرة لأحد منهم بعلومه، وكل متكلم في الحديث وعلله منهم فهو عالة على غيره من المذاهب، ويَعدُّهم ابن تيميَّة «من أقل الناس علمًا بالأحاديث النبوية، وأقوال السلف في أصول الدين وفي معاني القرآن، وفيما بلَّغوه من الحديث»[5] ويصفهم المقبلي بأنهم «لا يُناظرون بالاستدلال بالحديث؛ لعدم تفريقهم بين غثه وسمينه، وردهم لصحيحه وصريحه إلى المذهب، والاحتجاج بكل ما وافقه ولو بتعسف، وإن رواه من دبَّ ودرج»[6].

لكن عددًا من المعتزلة - لا سيما المتأخرين - يرفضون هذه التهمة، ويردون بشدة على من وصفهم بقلة العلم بالحديث، مثلما فعل الجبائي في رده على ابن الراوندي، حينما اتهم المعتزلة بكونها طائفة لا مدخل لها في الحديث[7]، وكذا القاضي

(١) وللكتاب نسخة محفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (٧٤٥٣، حديث).

(٢) أبو القاسم البلخي «قبول الأخبار ومعرفة الرجال» ورقة (٣).

(٣) انظر: رسائل الجاحظ (٣/ ٢٢٤)، تحقيق: عبد السلام هارون.

(٤) انظر: الباقلاني «نكت الانتصار لنقل القرآن» ص٤٢٥.

(٥) ابن تيميَّة «درء تعارض العقل والنقل» (٧/ ٢٣١)، وانظر: (٧/ ٢٩).

(٦) المقبلي: «العلم الشامخ» ص٨٣.

(٧) انظر: القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص١٩٤.

عبد الجبار، الذي أرجع هذا الكلام إلى تعصب الخصوم وتجنيهم من جهة، ثم بُعد أصحابه عن طلب الشهرة، والاهتمام بما هو أولى في نظرهم من الحديث كعلم الكلام من جهة أخرى[1].

وثمة شواهد تدل على وجود نوع من النشاط الحديثي عند المعتزلة، ولكنها تظل ظواهر فردية لا يمكن تعميمها على المذهب ككل أو اعتبارها سمة من سماته المنهجية المميزة، ومن ذلك:

أ ـ بعض المصنفات التي ألفها عدد من أئمة المذهب في الحديث وعلومه ومن أهمها:

١ ـ كتاب لجعفر بن مبشر (ت٢٣٤هـ) اسمه كتاب «الآثار»[2].

٢ ـ شرح لأبي علي الجبائي (ت٣٠٣هـ) على مسند ابن أبي شيبة، وهو يمثل ظاهرة غير مسبوقة في الفكر الاعتزالي؛ إذ ربما تكون هذه أول مرة يتصدى فيها واحد منهم لشرح كتاب من كتب الحديث، ولم يصل إلينا هذا الكتاب[3].

٣ ـ كتاب «القاضي بين المختلفة» لأبي جعفر الإسكافي (ت٢٤٠هـ) وقد ذكره القاضي عبد الجبار؛ للتدليل على اهتمام المعتزلة بالحديث وعلومه[4].

٤ ـ كتاب «جلاء الأبصار في متون الأخبار» للحاكم الجشمي، ويقع في خمسين وأربعمائة صفحة، وهو مرتب على الأبواب، وكثيرًا ما يسوق الأحاديث التي تنصر مذهبه[5]، ومن ذلك ما صُدِّر به الباب الأول، حيث روى عن علي بن موسى الرضا، عن آبائه عن علي، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**الإيمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح**»[6]، وهو حديث لا يصح بل موضوع[7]، كما أن الإسناد عن علي الرضا عن آبائه نسخة حديثية، صرح المتخصصون بوضعها[8]، ولكنها العصبية للمذهب، ومحاولة الانتصار لآرائه، بأي دليل كان، ومهما كانت درجته من الضعف والوَهاء، وهي سمة لم تنج منها سائر الفرق الكلامية، ما بين مُقِلٍّ ومستكثر.

---

(١) المصدر السابق ص١٩٤.

(٢) انظر: «المغني» (٤/ ٢١٢).

(٣) انظر: علي فهمي خشيم «الجبائيان» ص٨٧، ٨٨، ود. أحمد محمود صبحي «المعتزلة» ص٢٩٩.

(٤) انظر: د. محمد صالح محمد السيد «أبو جعفر الإسكافي وآراؤه الكلامية» ص٥٠، ٥١.

(٥) انظر: د. عدنان زرزور «الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير» ص١٠٧.

(٦) المصدر السابق ص١٠٧ ـ ١١٠.

(٧) انظر: ابن الجوزي «الموضوعات» (١/ ١٢٨، ١٢٩)، والألباني «ضعيف الجامع الصغير وزيادته» (٢٣٠٦، ٢٣٠٩)، وأبا إسحاق الحويني «جنة المرتاب بنقد المغني عن الحفظ والكتاب» ص٢٥.

(٨) انظر: الذهبي «سير أعلام النبلاء» (٩/ ٣٩٢، ٣٩٣)، و«ميزان الاعتدال» (٣/ ١٥٨)، والشوكاني «الفوائد المجموعة» ص٤٢٥، ود. بكر أبو زيد «معرفة النسخ الحديثية» ص٢٠٩، ٢١٠.

٥ - «نظام الفوائد وتقريب المراد للرائد» أو «الأمالي في الحديث» للقاضي عبد الجبار، وهو مؤلف كما يبدو من عنوانه على طريقة الإملاء، إحدى طرق المحدثين البارزة في التأليف، واحتذاء معتزلي من ذوي الحجم الكبير كالقاضي على منوالها يمثل نوعًا من التطوير المهم في موقف المعتزلة من السُّنَّة النبوية[١].

٦ - «الفائق في غريب الحديث» للزمخشري[٢] ويعد - تقريبًا - النموذج الوحيد المطبوع من كتب المعتزلة في أحد فنون الحديث، وصحيح أنه يمت إلى اللغة بسبب وثيق، بَيْدَ أنه غير مبتوت الصلة تمامًا بعلم الحديث.

ب - المحدِّثون الحفاظ من المعتزلة:

وهؤلاء المحدِّثون المعتنقون للفكر الاعتزالي على قلة عددهم، يعطون إشارة على موقف المعتزلة من السنة، إذا وضعنا في الاعتبار أن علم الحديث أقل العلوم التي حظيت باهتمامهم، مقارنة بالعلوم الشرعية الأخرى؛ كالتفسير، والفقه، وأصوله، ومن أشهر هؤلاء المحدثين أبو سعد السمان المعتزلي (ت٤٤٥هـ) وقد وصفه الذهبي بـ«الحافظ المتقن» وهذا الوصف أعلى درجات التعديل عند المحدِّثين، وإن كان عقَّب على ذلك الوصف بالإنكار عليه في اعتناقه للاعتزال[٣].

ومنهم أبو مجالد، أحمد بن الحسن البغدادي (ت٢٦٨هـ) وقد بالغ القاضي عبد الجبار في وصف علمه بالحديث إلى درجة كبيرة، فذكر أنه كان يحفظ مائة ألف حديث[٤]، ووسمه المحدثون بالحفظ؛ لكن ليس إلى الحد الذي وصل إليه القاضي[٥].

جـ - رواية الحديث بالأسانيد المتصلة على طريقة المحدِّثين:

ومن النماذج القليلة على هذا المسلك، اختصاص المعتزلة برواية حديث: «إذا لم تستحِ فاصنع ما شئت»، فقد رواه الخطيب البغدادي عن أبي الحسين البصري؛ صاحب المعتمد[٦]، وعلق الصفدي بأن هذا الحديث «كأنه من خواص المعتزلة، فإن

---

(١) انظر: د. عبد الكريم عثمان «مقدمة تحقيق شرح الأصول» ص٢٠، ود. عدنان زرزور «الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير» ص٦٣، ٦٤، وللكتاب نسخة مخطوطة بدار الكتب رقمها: (٣٥٨٢٧ ب).

(٢) انظر: د. مصطفى الصاوي الجويني «منهج الزمخشري في تفسير القرآن» ص٥٦.

(٣) الذهبي «تذكرة الحفاظ» (٣/ ١٢١)، وانظر: السمعاني «الأنساب» (٧/ ١٣٠)، وابن كثير: «البداية والنهاية» (١٢/ ٦٥)، والقاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص٣٨٩.

(٤) القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص٢٩٦.

(٥) انظر: الخطيب البغدادي «تاريخ بغداد» (٤/ ٩٥)، والذهبي «سير أعلام النبلاء» (١٠/ ٥٥٣).

(٦) انظر: الصفدي «الوافي بالوفيات» (٤/ ١٢٥).

جماعة من كبارهم لم يكن عندهم رواية حديث غيره»[1].

وتبقى نماذج نكتفي بالإشارة إليها[2]، وتظل ـ كما سلف ذكره ـ ظواهر فردية ناشئة عن بيئة ثقافية معينة، خارجة عن نطاق الفكر الاعتزالي؛ كأن يُربى الشخص في أسرة أو منطقة تُعنى بالحديث، فيشتغل به في أوائل عمره، ثم يعتنق فكر المعتزلة في مرحلة لاحقة، وما أشبه ذلك من الحالات.

والذي يدعونا إلى هذا الافتراض هو أن أقوال أئمة المعتزلة أنفسهم لا تُوجب طلب الحديث والعناية به، وخصومتهم مع المحدثين، ووصفهم بألقاب منَفِّرة أمر معروف، فكان من المتوقع أن يترك ذلك آثارًا، وظلالًا غير محمودةٍ عند شباب المذهب، وينصرفوا معها عن الحديث ودراسته، وقد اعترف القاضي أن المعتزلة لا توجب طلب الحديث، موجبًا على من طلبه «أن يميز بين الذي يجوز أن يصح، ويصح تأويله إذا لم يصح ظاهرًا، وبين ما ليس هذا حاله، وإذا كان ﷺ قد ثبت عنه كراهية قراءة القرآن من غير تدبر وتأمل، فالحديث بذلك أولى»[3].

ثالثًا: تجويز المعتزلة نسخ القرآن وتخصيصه بالسُّنَّة:

ويعد رأيهم في هذه المسألة أحد الشواهد على اعتدادهم بالسُّنَّة واحتجاجهم بها، حتى صار من الممكن أن تتعامل مع النص القرآني المقطوع بثبوته؛ إما بالنسخ، وإما بالتخصيص، وإن كانوا يشترطون في النص الناسخ منها أن يكون قطعيًّا.

وقد رد القاضي عبد الجبار على الإمام الشافعي في منعه نسخ القرآن بالسُّنَّة، ونفى أن يكون ثمة مانع من ذلك[4]، وأما تخصيص القرآن بالسُّنَّة فلا يقتصر على المتواتر عندهم؛ بل يشمل الآحاد مع أنها ظنية الثبوت، وفي تخصيصها للقرآن الموصوف بالقطعية نوع من الإشكال؛ ولذا نَبَّه القاضي على قاعدةٍ مفادها أنه «قد يخص العموم بما لا تثبت به الأحكام ابتداء»[5]، ثم نسب من منع تخصيص الكتاب بالسُّنَّة إلى التجاهل، وتبدو أهمية مذهب المعتزلة تجاه المسألتين السابقتين في كونه يبين أن السُّنَّة عندهم ليست مجرد دليل معتبر فحسب؛ بل تتساوى مع القرآن، وتتعامل معه نسخًا وتخصيصًا.

---

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٢) انظر: «فضل الاعتزال» ص٣٣٤ ـ ٣٤٤؛ حيث ذكر عددًا كبيرًا من المحدثين، وعدَّهم من المعتزلة مع أنهم ليسوا كذلك، وانظر: ابن حجر «هدي الساري مقدمة فتح الباري» ص٤٨٣، ٤٨٤، والقاسمي: «تاريخ الجهمية والمعتزلة» ص٧٥ ـ ٧٧، ود. أحمد صبحي «المعتزلة» ص٣٤٥.

(٣) القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص١٩٤.

(٤) القاضي عبد الجبار «المغني» (١٧/ ٩٠)، وانظر: أبا الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ١٠١٤).

(٥) القاضي عبد الجبار «المغني» (١٧/ ٨٩).

رابعًا: دفاع بعض المعتزلة عن عدد من أحاديث السُّنَّة تجاه من طعن في ثبوتها:

ومن أشهر نماذج هذا المسلك صنيع القاضي عبد الجبار، حينما أورد مجموعة من الأحاديث التي طعن في صحتها أعداء الإسلام، ورموها بالتناقض، وأجاب عنها حديثًا حديثًا، بجواب تفصيلي[1]، ومن بينها حديث الذبابة المشهور؛ والذي دار حوله نزاع طويل الذيل قديمًا وحديثًا، وكان من المتوقع أن يرده المعتزلة بزعم مجافاته للعقول، إلَّا أن القاضي قَبِلَه، واستفاض في الدفاع عنه أمام شبهات الخصوم.

ومن العجيب حقًّا أن عددًا غير قليل من الأحاديث التي نافح عنها القاضي؛ وهو معتزلي قديم، أثار حولها الشكوك نفر من المعجبين بفكر المعتزلة من المعاصرين[2]، وبعد أن كانت العلة القديمة في ردها؛ هي التعارض مع قضايا العقول، صارت العلة عند المعاصرين؛ هي مخالفة المقررات العلمية الحديثة وعدم التوافق معها.

كذلك من المفارقات الغريبة؛ أنه في الوقت الذي دافع فيه المعتزلة عن كثير من الأحاديث أمام أعداء الإسلام الخارجيين، نجدهم في مجادلة الفرق الكلامية الأخرى يردون عشرات الروايات ويلوون أعناقها.

وربما كان التفسير المحتمل لهذه الظاهرة؛ وجود حالة من الاستنفار النفسي أمام العدو الخارجي، تولد حرصًا شديدًا على ألا يجد مدخلًا للطعن في الإسلام؛ بينما يخبو تأثير تلك الحالة في النزاع مع المنتسبين إلى الإسلام، وتتغلب محاولة كل فريق، وحرصه على تعضيد مذهبه على الاعتبارات الأخرى، مع اطمئنانه إلى أن من يجادله مسلم، لن يجد ثغرة ينفذ من خلالها إلى التشكيك في الإسلام ونصوصه، مما يوسع من مجال انتقاد الأحاديث، وتضعيفها، وإرجاع ذلك إلى ضعف الرواة وقلة ضبطهم.

المعتزلة وإنكار حجية السُّنَّة:

لعل ما سبق من نصوص وآراء لأئمة الاعتزال كافٍ في التدليل على إثبات حجية السُّنَّة عندهم، وكونها محل اتفاق من المذهب بأكمله، وإذا كان مسلكهم العملي في الاستدلال قد شابه الكثير من التجاوزات، والرد لعدد من نصوصها، إلَّا أن أحدًا منهم لم يصرح بإنكار حجيتها جملةً، وتفصيلًا.

ومع ذلك فقد نسب الشيخ محمد الخضري[3] إلى نفر من معتزلة البصرة إنكار حجية السنة، معتمدًا على مناظرة جرت بين الإمام الشافعي وجماعة من منكري حجية

---

(١) القاضي عبد الجبار «تثبيت دلائل النبوة» (٢/ ٦١٤ ـ ٦٤٨).

(٢) انظر: د. مصطفى السباعي «السُّنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي» ص٢٧٩ ـ ٢٨٩.

(٣) محمد الخضري «تاريخ التشريع الإسلامي» ص١٣٧.

الأخبار، ولم يوضح الشافعي إلى أي طائفة تنتسب تلك الجماعة؛ بينما رجَّح الشيخ الخضري أن يكونوا من معتزلة البصرة، وأيَّد هذا الاحتمال بأمرين[1]:

الأول: أن من ناظرهم الشافعي كانوا من البصرة؛ التي كانت حينذاك مركزًا لحركة كلامية كبيرة، ومنها نبعت مذاهب المعتزلة، وفيها نشأ كبارهم وكُتَّابهم، وكانوا معروفين بمخاصمتهم لأهل الحديث.

الآخر: ما أورده ابن قتيبة في كتابه «تأويل مختلف الحديث» حيث حكى هجوم كثير من أئمة الاعتزال على الحديث وأهله، ووسمهم بالعديد من النقائص، وكان للنظَّام النصيب الوافر من هذا الهجوم.

وممن وافق الشيخ الخضري على كلامه: الشيخ عبد الوهاب خلاف، والشيخ محمد أبو زهرة[2]، والدكتور مصطفى السباعي[3]، لكن النظرة الفاحصة لما أبدوه من احتمالات تستوجب الإشارة إلى الأمور الآتية:

أ ـ ما تقدمت حكايته من اتفاق الأمة ـ ومن بينهم المعتزلة ـ على حجية السنة.

ب ـ تصريح المعتزلة على اختلاف مراحل المذهب بالحقيقة المذكورة، وشهادة المنصفين؛ كشيخ الإسلام ابن تيميَّة لهم.

جـ ـ خلُوُّ كتب خصومهم من الأشاعرة من تلك التهمة، ولو كان لها أدنى وجود أو أثر لطاروا بها كل مطار، ولأوردها عبد القاهر البغدادي، أو أبو المظفر الإسفراييني، وأمثالهما من الحريصين على تتبع أقوال المعتزلة الشاذة.

د ـ أن كلام الشافعي[4] ومناظرته؛ إنما ينصب على من أنكروا حجية الأخبار كطريق للعلم بالسُّنَّة ولا سيما خبر الواحد، ولم يكن نزاعًا في حجية السُّنَّة ذاتها، وحتى لو ثبت أن مناظر الشافعي كان ينكر حجية السُّنَّة، فالأظهر أنه كان من غُلاة الروافض، وليس من المعتزلة[5]؛ لما عُرف عن هؤلاء من شذوذ، وانحرافات، ومروق عن إجماع الأمة، ثم للأمور المتقدمة التي تنفي عن المعتزلة انتحال مثل هذا القول الخطير.

موقف الأشاعرة من حجية السُّنَّة:

ولا يحتاج الموقف الأشعري من حجية السُّنَّة إلى مزيد إطالة في عرضه وتقريره،

---

(١) انظر: محمد الخضري «تاريخ التشريع الإسلامي» ص١٣٧، ١٣٨.

(٢) انظر: د. عبد الغني عبد الخالق «حجية السُّنَّة» ص٢٥٥.

(٣) د. مصطفى السباعي «السُّنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي» ص١٣٤ ـ ١٤٢.

(٤) انظر: الشافعي «جماع العلم» ص٣٥.

(٥) انظر: د. عبد الغني عبد الخالق «حجية السُّنَّة» ص٢٧١، ٢٧٢.

فأئمة المذهب جميعًا متفقون على القول بحجيتها، وعدِّها مصدرًا رئيسًا للاستدلال، وكتبهم الأصولية ـ وهي كثيرة ومتنوعة ـ حافلة بمباحث مُطوَّلة عن السُّنَّة، وأقسامها، وشروطها، وغير ذلك من المسائل والتفصيلات.

ويتشابه الأشاعرة مع المعتزلة في قولهم بتوقف إثبات حجية السُّنَّة على صدق رسول الله ﷺ، والذي تدل المعجزة عليه، كما نصَّ على ذلك أبو حامد الغزالي فقال: «قول رسول الله ﷺ حجة لدلالة المعجزة على صدقه»[(١)]، ووسَّع الرازي من هذه الفكرة فصارت «النقليات بأسرها مستندة إلى صدق الرسول»[(٢)].

ويترتب على ذلك، أن كل ما يتوقف العلم بصدق الرسول ﷺ على العلم به، لا يمكن إثباته بالسُّنَّة، ولا بغيرها من الأدلة النقلية، ومن ثم فالمجالات التي يمكن أن تخوض فيها السُّنَّة إثباتًا واحتجاجًا محدودة، وبعيدة عن نطاق الأصول الكبار؛ كمعرفة الله وتوحيده، وإثبات صدق الرسول ونبوته.

ويطول بنا المقام لو اتبعنا نفس المسلك الذي انتهجناه في عرض الموقف الاعتزالي، وقد كنا بحاجة ماسة إليه؛ لما شاع عنهم من إنكار لحجية السُّنَّة، واتخاذ مواقف سيئة تجاهها، أما الأشاعرة فلا يوجد ما يدفعنا لذلك، ومن ثَمَّ نقتصر على موقف إمام المذهب كنموذج يمثل آراء الفكر الأشعري واتجاهاته في طور النشأة المبكر، محاولين التعرف على صلة أبي الحسن بالسُّنَّة والحديث، وأئمتهما، والمنهج الذي صرح بالانتساب إليه، وارتضى سلوكه.

وتبدأ الصلة الوثيقة بين أبي الحسن والسُّنَّة في فترة مبكرة من حياته؛ حيث تلقى الحديث على يد أحد أئمته الكبار[(٣)]، وهو يحيى بن زكريا الساجي (ت٣٠٧هـ) والذي كان له دور مهم في التأثير على آرائه؛ حتى إن ابن تيميَّة، ووافقه الذهبي[(٤)] ذكرا أن الأشعري أخذ عنه أصول أهل السُّنَّة والحديث، وكثيرًا مما نقله من مذاهبهم، في كتابه المعروف «مقالات الإسلاميين».

ثم تأتي فترة التحول ـ أيًّا كانت أسبابها ـ ومما ارتبطت به حادثة رؤياه للنبي ﷺ؛ والتي لا مانع من قبولها شرعًا، أو عقلًا، وإن شكك في ثبوتها بعض المعاصرين[(٥)]،

---

(١) الغزالي «المستصفى» (١/١٢٩).

(٢) الرازي «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» ص١٤٣.

(٣) انظر عددًا من المحدِّثين الذين سمع منهم الأشعري: عند السبكي «طبقات الشافعية» (٣/٣٥٥)، وحماد الأنصاري «أبو الحسن الأشعري» ص٣، ود. فوقية حسين «مقدمة تحقيق الإبانة» ص١١٦، ١١٧.

(٤) انظر: ابن تيميَّة «مجموع الفتاوى» (٥/٣٨٦)، والذهبي «تذكرة الحُفَّاظ» (٢/٩٠٧).

(٥) انظر: د. عبد الرحمٰن بدوي «مذاهب الإسلاميين» (١/٤٩٧).

وتكمن دلالة الرؤيا في ارتباطها بشخص الرسول ﷺ، وحثه لأبي الحسن على نُصرة السُّنَّة، ثم خروج أبي الحسن منها وقد عزم على ذلك «فاستيقظ، وقال: ما بعد الحق إلَّا الضلال، وأخذ في نصرة الأحاديث في الرؤية، والشفاعة، وغير ذلك»[1].

وقد تتابعت نصوص الأشعري في تأكيد انتسابه إلى عقيدة أهل الحديث ومذهبهم، وحثه على السنة، والدفاع عنها، فخطبة «الإبانة» تشدد على اتباع السُّنَّة، والتحذير من مخالفتها، وبعد أن ينكر على المناهج المخالفة لها، يحدد المنهج الذي اختاره وارتضى سلوك طريقته فيقول: «قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب الله ربنا ﷻ، وسُنَّة نبينا محمد ﷺ، وما رُوي عن السادة الصحابة، والتابعين، وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون»، ثم يؤكد موافقته وانتسابه إلى الإمام أحمد بن حنبل في كل ما يقول به؛ لأنه في نظره الإمام الفاضل والرئيس الأكمل[2].

وفي كتابه «المقالات» بَيَّنَ مذهب أهل الحديث، وعرضَ آراءهم، ثم عَقَّب بما يدل على موافقته على كل ما يذهبون إليه، فقال: «وبكل ما ذكرناه من قولهم نقول، وإليه نذهب»[3]، وكلما ورد ذكر أهل السُّنَّة عنده وصفهم بأحسن النعوت، ولقبهم بأطيب الألقاب، فقد سماهم بأهل السُّنَّة والاستقامة[4]، وأهل الحق[5]، وأهل الحديث، وأهل السنة، وأصحاب الحديث[6]، وأهل الجماعة[7].

وتظهر لدى الأشعري سمة منهجية يندر أن توجد عند أحد من أصحابه سوى المحدثين منهم، فقد استشهد في كتبه ـ ولا سيما «الإبانة» ـ بعدد وافر من الأحاديث، وليس هذا موضع التعجب؛ وإنما المستغرب هو طريقته في إيرادها؛ حيث عُني عناية فائقة بسياق تلك الأحاديث بأسانيدها[8]، ويكاد الفصل الذي عقده للكلام عن القرآن[9]، يكون كله روايات منقولة عن علماء الأثر، حتى إن مطالع هذا الفصل يظن أنه يقرأ في أحد كتب المحدثين المصنفة في العقيدة؛ مثل «السُّنَّة» للإمام أحمد، أو ابنه عبد الله، أو «الشريعة» للآجري، أو غيرها من الكتب القائمة على إيراد الآثار والأقوال مقرونة بأسانيدها.

---

(1) السبكي «طبقات الشافعية» (٣/٣٤٩)، وابن عساكر «تبيين كذب المفتري» ص٤١.
(2) المصدر السابق ص٢٠، ٢١.
(3) «مقالات الإسلاميين» ص٢٩٧، طبعة ريتر، إستانبول (١٩٢٩م).
(4) المصدر السابق ص٢٤٥، ٢٩٨، ٤٧٢، ٤٧٤.
(5) المصدر السابق ص٦٠٢.
(6) المصدر السابق ص١٧٢، ٢١١، ٢٩٠.
(7) انظر: د. عمر الأشقر «معتقد الإمام أبي الحسن الأشعري ومنهجه» ص١٩.
(8) انظر: «الإبانة» ٩٦، ٩٧، ١١٠، ١١١، ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٤٨، وغير ذلك الكثير.
(9) المصدر السابق ص٨٧ ـ ٩٦.

وربما اعْتُرِض على النماذج المتقدمة من أقوال أبي الحسن؛ بأنها تعبر عن مرحلة مبكرة من فكره، بعد انتقاله مباشرة عن مذهب المعتزلة، ثم تجاوزها إلى المرحلة النهائية؛ والتي برزت في «اللمع» واستحسان الخوض في علم الكلام، وفيها خفَّت النزعة الأثرية، المستندة إلى النصوص، وظهرت مكانها نزعة عقلية واضحة.

والجواب أننا لن نطيل الآن في مناقشة أي المرحلتين كانت أولًا، أو أنه لا فرق بين المرحلتين أصلًا، وسوف نكتفي بشهادة أشعرية، وأخرى من خارج المذهب الأشعري، تبيِّن منهج أبي الحسن العام وعلاقته بالسُّنَّة والحديث.

فمن داخل المذهب، يقول أبو القاسم القشيري (ت٤٦٥هـ): «اتفق أصحاب الحديث أن أبا الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ﷺ كان إمامًا من أئمة أصحاب الحديث، ومذهبه مذهب أصحاب الحديث، تكلم في أصول الديانات على طريقة أهل السُّنَّة، ورد على المخالفين من أهل الزيغ والبدعة، وكان على المعتزلة، والروافض، أو المبتدعين من أهل القبلة، والخارجين عن الملة ـ سيفًا مسلولًا، ومن طعن فيه، أو قدح، أو لعنه، وسبه، فقد بسط لسان السوء في أهل السُّنَّة»[١]، ويتكرر هذا المعنى عند عدد من أئمة الأشاعرة الآخرين كالسبكي[٢] وأبي علي السكوني[٣].

ومن خارج المذهب نجد شيخ الإسلام ابن تيميَّة يثني في مواضع عديدة من كتبه[٤] على الأشعري لموافقته أهل السُّنَّة والحديث في المعتقد، ومع أنه ينتقده في بعض ما وقع فيه من تأثيرات كلابية، إلَّا أنه يصفه بكونه «أجل المنتسبين إلى الإمام أحمد، ونحوه، المنتصرين لطريقته»[٥]، ويفضله على كثير من المتأخرين الحنابلة[٦]، ويذكر حرصه على نصرة مذهب أهل الحديث «فهو دائمًا ينصر ـ في المسائل التي فيها النزاع بين أهل الحديث وغيرهم ـ قول أهل الحديث»[٧]، وإن كان ثمة اختلاف في تصوره لحقيقة مذهبهم في بعض المسائل؛ كمفهوم الإيمان، وأفعال العباد، والصفات الفعلية.

وأخيرًا، فصنيع الأشعري ومنهجه في الاهتمام بالسُّنَّة، والحرص على الانتساب

---

(١) ابن عساكر «تبيين كذب المفتري» ص١١٣، وانظر: السبكي «طبقات الشافعية» (٣/ ٣٧٤).
(٢) السبكي «طبقات الشافعية» (٣/ ٣٦٥).
(٣) أبو علي السكوني «عيون المناظرات» ص٢٢٥، تحقيق: سعد غراب.
(٤) انظر: د. عبد الرحمن المحمود «موقف ابن تيميَّة من الأشاعرة» (٢/ ٧١١ ـ ٧١٤)، ود. الأشقر: «معتقد الإمام أبي الحسن الأشعري» ص٦٠ ـ ٦٢.
(٥) ابن تيميَّة «مجموع الفتاوى» (٣/ ٢٢٧ ـ ٢٢٩).
(٦) ابن تيميَّة «درء التعارض» (١/ ٢٧٠)، وانظر: «شرح الأصفهانية» ص٧٨.
(٧) ابن تيميَّة «الإيمان» ص١١٥، طبعة المكتب الإسلامي.

إليها، والمنافحة عنها، يُعد أبلغ عرض لمواقفه من حجيتها، وصحيح أن من جاؤوا بعده ـ لا سيما متأخري المذهب ـ لم يبلغوا مبلغه في العناية بالسُّنَّة احتجاجًا وانتسابًا، بيد أنه لم يوجد من بينهم من شكَّك في حجيتها، أو قلل من قيمتها، وإن تفاوتت درجة الاستشهاد بها من مرحلة إلى أخرى، فطبقة الأشعري وتلامذته الأوائل كثيرو الاحتجاج والإيراد للأحاديث والآثار في كتبهم الكلامية، ثم مع تطور المذهب، وتأثره بالاعتزال والفلسفة، قَلَّت تلك الظاهرة؛ حتى كادت كتب المتأخرين تخلو من الاستشهاد بالحديث، سوى بعض مباحث السمعيات.

وتجدر الإشارة إلى وجود اتجاه داخل المذهب الأشعري ذي سمات واضحة، يمكن أن يُطلق عليه المحدثون من الأشاعرة، أو أشاعرة المحدثين؛ وهم نفر من المهتمين بالحديث ودراسته والتأليف فيه، حتى بلغوا في ذلك شأوًا بعيدًا، وهم في الوقت ذاته متبنون للمذهب الأشعري أو بعض أصوله عقديًا، وأبرز خصائص هذا الاتجاه: العناية بالنصوص قرآنًا أو سُنَّة، والإقلال من التأويل، وعدم الإغراق في التفريعات والتدقيقات الكلامية، ومن أشهر من يمكن إدراجهم في عداد هذا الاتجاه: ابن عساكر، والبيهقي، والسبكي، والنووي، وابن حجر، والسيوطي، والهيثمي، وغيرهم الكثير، ولا يخفى مدى صلة هذا الاتجاه بالسُّنَّة، واهتمامه الواضح بعلومها رواية ودراية[١].

أقسام السُّنَّة عند المعتزلة والأشاعرة:

عُني متكلمو المدرستين بالأخبار والنظر فيها عناية فائقة؛ لأنها تُمثل مصدرًا معرفيًا بالغ الأهمية، يقف إلى جوار كل من الحسِّيَّات والعقليات، وهو السبيل الوحيد لمعرفتنا بالشرعيات، التي وصلت إلينا في صورة أخبار منقولة عن الله ﷻ، أو عن رسوله ﷺ، ومن ثَمَّ تصير الأخبار ـ كما يصفها الجويني ـ من أعظم أصول الشرائع، وينتمي إليها معظم الكلام في الملل، وتصرفات الخلق، وما هذا شأنه فحقيق الاهتمام به؛ لما يؤمل لمعرفته من صلاح الدين والدنيا[٢].

وقد تعرضوا للأخبار من وجوه عديدة، فبحثوا في حدها، وهل يمكن إيجاد تعريف دقيق لمفهوم الخبر، أو هو غني عن التعريف لوضوحه[٣]، كما استفاضوا في الرد على

---

(١) انظر في الكلام عن هذا الاتجاه تفصيلًا: العربي سعد أبو هلال «الاتجاه الأشعري عند المحدثين خصائصه ونقده»، رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين، طنطا (١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م).

(٢) انظر: الجويني «التلخيص» (٢/ ٢٧٥)، والزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٢١٥).

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (١٥/ ٣١٩ ـ ٤١٠)، و«شرح الأصول الخمسة» ص٧٦٨ ـ ٧٧٠، وأبا الحسين البصري: «المعتمد» (٢/ ٥٤١)، وأبا القاسم البلخي «قبول الأخبار، ومعرفة الرجال»، مخطوطة =

من نفى إمكانية تحصيل المعرفة عن طريقه؛ وهو مذهب منسوب إلى السمنية والبراهمة، وعدَّ كثير من المعتزلة والأشاعرة إنكار العلم بالأخبار كليةً نوعًا من المنازعة في الضروريات[1].

ولما كانت السُّنَّة تمثل نوعًا من الأخبار المنقولة بواسطة الرواة فقد انطبق عليها ما ينطبق على سائر الأخبار؛ من حيث التقسيم، ومفهوم كل قسم، ومدى إفادته علمًا يقينيًّا أو ظنيًّا، وإن ظلت الأخبار أوسع دائرة؛ إذ تشمل ما نُقِل عن رسول الله ﷺ، أو عن غيره؛ بينما تختص السُّنَّة بالمنقول عنه ﷺ، وقد انتقل هذا المنهج الكلامي إلى الأصوليين، فصار حديثهم عن السُّنَّة يُصدَّر بمقدمات مبسوطة عن الخبر، وأقسامه، ومناقشة منكري استفادة العلم منه، وغير ذلك من المسائل[2].

والذي يهمنا في هذا الموطن هو معرفة أقسام الأخبار عند المعتزلة والأشاعرة، والذي يمثل بدوره أقسام السُّنَّة، لما ترتب على ذلك التقسيم من آثار منهجية خطيرة في نظرتهم إلى السُّنَّة، وقيمة الاستدلال الفعلي بها، والمجال الذي يمكن لكل قسم منها أن يعمل خلاله، ولعل من المهم أن نشير بإيجاز إلى تقسيم المحدثين وأصوليي الحنفية للسُّنَّة لنرى أين يقف التقسيم الكلامي بينها، ودرجة قربه أو بعده عنها.

أ ـ تقسيم المحدِّثين:

تنقسم السُّنَّة عند المحدِّثين إلى قسمين أساسيين، وهما: المتواتر والآحاد، ثم ينقسم الآحاد إلى المشهور والعزيز والغريب[3]، وأضاف بعضهم نوعًا آخر هو المستفيض، وقد تباينت الآراء في تعريفه، وهل هو أخص من المشهور، أو أعم، أو مرادف له، إلى غير ذلك من التفصيلات المذكورة في كتب المصطلح[4]، والمهم أن القسمة عند المحدِّثين ثنائية، وليس ثمة واسطة بين المتواتر والآحاد.

= في دار الكتب رقم (٧٤٥٧) حديث، ومهري حسن مراد «الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة» ص١٣٧، وعبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص٢١٢، ٢١٧، والجويني «البرهان» (١/ ٥٧٨)، والغزالي «المنخول» ص٢٣٥، المستصفى (١/ ١٣٢)، وسعد الدين التفتازاني «شرح العقائد النسفية» ص١٧ ـ ٢٠.

(١) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (١٥/ ٣٤٤)، والجويني «التلخيص» (٢/ ٢٨١، ٢٨٢).

(٢) انظر: أبا الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ٥٤١)، والغزالي «المستصفى» (١/ ١٣٢)، والآمدي «الإحكام» (٢/ ٢ ـ ٢٠)، والأرموي «نهاية الوصول» (٧/ ٢٦٩٧)، والزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٢١٥ ـ ٢٣٠).

(٣) انظر: ابن الصلاح «مقدمة ابن الصلاح ومعها التقييد والإيضاح» للعراقي ص٢٦٣ ـ ٢٧٤، تحقيق: عبد الرحمٰن محمد عثمان، وابن كثير «الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث» ص١٣٩ ـ ١٤١، تحقيق: أحمد شاكر، وابن حجر «نزهة النظر شرح نخبة الفكر» ص١٨ ـ ٢٥، والصنعاني «توضيح الأفكار» (٢/ ٤٠١ ـ ٤٠٦)، وطاهر الجزائري «توجيه النظر» ص٣٣.

(٤) انظر: ابن حجر «نزهة النظر» ص٢٣، ٢٤، والسخاوي «فتح المغيث» (٣/ ٣٢، ٣٣)، ود. إبراهيم ملا خاطر «حديث الآحاد: المشهور، العزيز، الغريب» ص٤٨ ـ ٥١.

ب ـ تقسيم أصوليي الحنفية:

وتنقسم السُّنَّة عندهم إلى ثلاثة أقسام؛ وهي: المتواتر، والمشهور، والآحاد، وقد انفردوا بمفهوم خاص للمشهور؛ حيث جعلوه قسيمًا للآحاد، وليس قسمًا منه كما هو الحال عند المحدِّثين، وعرَّفوه بأنه: اسم لخبر كان من الآحاد في الأصل، ثم انتشر في القرن الثاني، حتى روته جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب، وقيل: هو ما تلقته العلماء بالقبول والاعتبار للاشتهار في القرنين الثاني والثالث، ولا عبرة للاشتهار فيما بعدهما[١].

وقد اختلفت آراؤهم في درجة العلم المستفاد من المشهور[٢]؛ فذهب جماعة إلى أنه مثل المتواتر فيثبت به علم اليقين؛ لكن بطريق الاستدلال، لا بطريق الضرورة، ومال آخرون إلى أنه يوجب علم طمأنينة، لا علم يقين، فكان دون المتواتر وفوق خبر الواحد، وعلى أية حال فالمشهور الحنفي اصطلاح خاص بهم، لم يتابعهم عليه المحدثون، ولا جمهور الأصوليين.

جـ ـ تقسيم جمهور الأصوليين، ومتكلمي المعتزلة والأشاعرة:

قسم جمهور الأصوليين السُّنَّة إلى المتواتر والآحاد[٣]، وهم بهذا يتفقون مع المحدثين في القسمة الثنائية، وإن كانوا لم يهتموا كثيرًا ببيان أنواع الآحاد من مشهور، وعزيز، وغريب؛ والتي عُني المحدثون بتفصيلها؛ لأنها تشترك في كونها آحادًا لدى الأصولي، ومن ثم لا يختلف حكمها اختلافًا مؤثرًا، وهذا التقسيم هو الشائع عند متكلمي المعتزلة والأشاعرة، وعليه سارت معظم كتاباتهم، فالسنة وأحاديثها إما متواترة، وإما أحادية، وإن وجدت تقسيمات أخرى أقل شهرة بجانب هذا التقسيم، وأبرزها ما يلي:

١ ـ قسَّم بعض المعتزلة السُّنَّة وأحاديثها إلى سنن معروفة مشهورة، أو ما يعرف بأصل السنة، وإلى فرع السُّنَّة، أو السنن غير المشهورة، وقد برز هذا التقسيم عند كل من القاسم الرسي[٤]، وأبي الحسين الخياط[٥]، وسبقت الإشارة إلى أقوالهما في هذا

---

(١) انظر: علاء الدين البخاري «كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي» (٢/٣٦٨)، وابن أمير الحاج «التقرير والتحبير» (٢/٢٣٥)، وسعد الدين التفتازاني «التلويح على التوضيح» (٢/٢٤٦)، وعبيد الله بن مسعود «التوضيح شرح التنقيح» (٢/٢٤٣).

(٢) انظر: البخاري «كشف الأسرار» (٢/٣٦٨)، وابن أمير الحاج «التقرير والتحبير» (٢/٢٣٦).

(٣) انظر: الجويني «التلخيص في أصول الفقه» (٢/٢٨١)، و«البرهان» (١/٥٦٦)، والغزالي «المستصفى» (١/١٣٢)، والرازي «المحصول» جـ ٢/ق ١/٣٢٣، والآمدي «الإحكام» (٢/٢٠)، والزركشي «البحر المحيط» (٤/٢٣٠، ٢٥٥).

(٤) «رسائل العدل والتوحيد» (١/٩٧).

(٥) الخياط «الانتصار» ص١٣٣، ١٣٤.

الصدد، وبينما تبدو المصطلحات وعليها مسحة من الجدة، إلَّا أنها تؤول في حقيقتها إلى التقسيم المشهور؛ وهو المتواتر والآحاد، وإن اختلفت التسميات.

٢ ـ وأضاف بعض الأشاعرة قسمًا ثالثًا؛ وهو المستفيض، وجعلوه واسطة بين المتواتر والآحاد، وممن اختار هذا التقسيم: أبو إسحاق الإسفراييني[١]، وعبد القاهر البغدادي[٢]، والمستفيض عندهم يفيد العلم كالمتواتر؛ ولكنه علم مكتسب، وليس ضروريًا، ونازع في ذلك أكثر الأشاعرة؛ كابن فورك[٣]، والجويني[٤]، والآمدي، وابن الحاجب[٥]، فعدوا المستفيض قسمًا من أقسام خبر الواحد، وليس قسيمًا له، ولم يقولوا بإفادته العلم، والذي يهمنا من هذا التقسيم، الذي قال به نفر من الأشاعرة، أنه يشكك في صحة الإجماع المدَّعَى على أن خبر الواحد ـ أيًا كان وصفه، وأحوال رواته ـ لا يفيد إلَّا الظن، ولا سيما أن المستفيض عند هؤلاء النفر يشمل أنواعًا كثيرة، منها[٦]:

أ ـ خبر من دلت المعجزة على صدقه؛ كأخبار الأنبياء عليهم السلام.

ب ـ خبر من أخبر عن صدقه صاحب معجزة.

جـ ـ خبر رواه في الأصل قوم ثقات، ثم انتشر بعدهم رواته في الأعصار حتى بلغوا حد التواتر.

د ـ خبر من أخبار الآحاد في الأحكام الشرعية، أجمعت الأمة على الحكم به، ويندرج تحت المستفيض أحاديث الرؤية، والشفاعة، والحوض، والميزان، والرجم، والمسح على الخفين، وعذاب القبر، ونحو ذلك مما عدَّه المعتزلة من الآحاد، وحكم عليه المحدثون بالتواتر المعنوي.

٣ ـ ويبرز تقسيم آخر عند المتكلمين للأخبار عمومًا حيث تنقسم إلى: خبر عن واجب؛ ولا يقع إلَّا صدقًا، وخبر عن محال؛ ولا يقع إلَّا كذبًا، وخبر عن جائز؛ وهذا منه ما يدرك صدقه ضرورة كالمتواتر، أو نظرًا كالآحاد، أو يدرك كذبه[٧]، أو بطريقة أخرى ينقسم الخبر إلى ما يُعلم صدقه، وإلى ما يُعلم كذبه، وإلى ما لا يُعلم

---

(١) الزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٢٤٩)، و«شرح المحلي على جمع الجوامع» (٢/ ١٥٧).

(٢) عبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص١٢، و«الفَرْق بين الفِرَقِ» ص٣٥٠.

(٣) ابن فورك «مشكل الحديث وبيانه» ص٤٢.

(٤) الجويني «البرهان» (١/ ٥٨٤).

(٥) الزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٢٩).

(٦) انظر: عبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص١٣، و«الفَرْق بين الفِرَقِ» ص٣٥٠، ٣٥١.

(٧) انظر: الباقلاني «التمهيد» ص١٦٠ ـ ١٦٢، والجويني «التلخيص في أصول الفقه» (٢/ ٢٨٠).

صدقه ولا كذبه، وفي داخل كل نوع تفصيلات عدة[1].

ونظرًا لأن التقسيمات المذكورة لم يُكتب لها من الشيوع والانتشار ما كُتب للتقسيم الأول، الذي تتنوع فيه الأحاديث إلى المتواتر والآحاد، فسوف نسير في دراسة الموقفين الاعتزالي والأشعري على غرار هذا التقسيم، محاولين في المبحثين القادمين أن نستعرض موقفهما من كلا القسمين تفصيلًا، سواء على المستوى النظري، أو على المستوى الفعلي التطبيقي.

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٧٦٨، وأبا الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ٥٤٦)، والجويني: «البرهان» (١/ ٥٨٣)، والرازي «المحصول» جـ ٢/ق ١/ ٣٢١، والآمدي «الإحكام في أصول الأحكام» (٢/ ١٧)، والزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٢٣٠).

المبحث الثاني

حجية الحديث المتواتر

يتعلق بالأحاديث المتواترة عدد من المباحث المهمة، والتي حفلت بها كتب مصطلح الحديث، وأصول الفقه، وعلم الكلام، حيث يشترك مصطلح «التواتر» بين هذه العلوم الثلاثة، ولن نسترسل كثيرًا مع تلك المباحث، وإنما تعنينا من بينها مسائل ثلاث تسهم في تجلية الموقفين الاعتزالي والأشعري من حجية الحديث المتواتر؛ وهي مفهومه، وأقسامه، وعدد الأحاديث التي تحقق فيها هذا الوصف، وسوف نشير إلى كلٍّ منها بصورة موجزة لا تخرجنا عن صميم الموضوع، ومقصود الرسالة الأساسي.

١ ـ مفهوم المتواتر اصطلاحًا:

عُني بتعريف المتواتر كلٌّ من المحدثين[١]، والأصوليين[٢]، والمتكلمين[٣]، وقد جاءت تعريفاتهم متقاربة، سوى تفاوت يسير في عدد القيود المذكورة في كل تعريف منها، فتارة تذكر أغلب القيود؛ فيُعرَّف بأنه «خبر عدد، يمتنع معه لكثرته تواطؤ على كذب غير محسوس»[٤]، وتارة يتوسط في ذكرها فيعرف بأنه «خبر قوم، بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم»[٥]، وقد اختصر بعضهم التعريف مركِّزًا على أبرز

---

(١) انظر: ابن حجر «نزهة النظر» ص١٨، ١٩، والسخاوي «فتح المغيث» (٣/ ٣٥)، والصنعاني «توضيح الأفكار» (١/ ١٩)، ود. محمود الطحان: «تيسير مصطلح الحديث» ص١٧، ١٨.

(٢) انظر: الجويني «البرهان» (١/ ٥٨١)، والرازي «المحصول» جـ ٢/ق ١/ ٢٤٣، والآمدي «الإحكام» (٢/ ٢١)، والأرموي «نهاية الوصول» (٧/ ٢٧١٥)، والتفتازاني «التلويح على التوضيح» (٢/ ٢٤٣) وجلال الدين المحلي «شرح جمع الجوامع» (٢/ ١٤٧).

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (١٥/ ٣٣٣)، والباقلاني «التمهيد» ص١٦٢، وابن فورك «الحدود في الأصول» ورقة (٢٠)، والبغدادي «أصول الدين» ص١٢، وعبد العزيز بن راشد «رد شبهات الإلحاد عن أحاديث الآحاد، تحديد التواتر عند أهل الكلام» ص٩ ـ ١٤.

(٤) ابن النجار «شرح الكوكب المنير» (٢/ ٣٢٤)، تحقيق: د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد.

(٥) الرازي «المحصول» جـ ٢/ق ١/ ٣٢٣، والأرموي «نهاية الوصول» (٧/ ٢٧١٥).

سمة للمتواتر، ومعرضًا عما سواها، فعرفه بأنه «الذي يستحيل التواطؤ على وضعه»[1].

ويلاحظ أن تعريفات الأصوليين تميل إلى نوع من الطول؛ بينما يركز التعريف الكلامي على أهم سمات التواتر؛ وهي إفادة العلم، واستحالة التواطؤ على الكذب، ومع كثرة التعريفات وتنوعها، فإنها تتفق على مجموعة من الشروط لا بد من توافرها، بما نخلص معه إلى أن المتواتر «خبر عدد كثير، يفيد العلم، وتحيل العادة تواطؤ رواته على الكذب».

٢ ـ أقسام المتواتر عند المعتزلة والأشاعرة:

ينقسم المتواتر إلى قسمين رئيسين؛ **وهما المتواتر اللفظي، والمتواتر المعنوي:**

أ ـ فالمتواتر اللفظي: يراد به ما تواتر لفظه ومعناه؛ بأن جاءت الروايات الكثيرة المتعددة مشتملة على نفس الألفاظ، ويُغتفر التفاوت اليسير بينها، ما دام المعنى متفقًا عليه[2]، ومن أشهر أمثلته حديث: «مَنْ كذب عليَّ متعمدًا، فليتبوأ مقعده من النار»[3]، حيث رُوي عن بضعة وسبعين صحابيًّا، بنفس الألفاظ تقريبًا.

ب ـ والمتواتر المعنوي: هو ما تواتر معناه دون لفظه، وصورته: أن ترد الأخبار التي رواها جمع كثير، متضمنة وقائع مختلفة؛ ولكنها تشتمل على قدر مشترك بين جميع تلك الروايات؛ كمعجزات النبي ﷺ الحسية التي وردت بشأنها وقائع كثيرة مختلفة التفصيلات، ولكنها جميعها تُثبت حصول معجزات حسية سوى القرآن.

وتكتسب فكرة التواتر المعنوي أهمية كبرى؛ إذ توسع من دائرة الأحاديث التي يحكم عليها بالتواتر وإفادة العلم، فلا تقتصر على ما تواترت ألفاظها فحسب؛ بل تشمل إضافة إلى ذلك عددًا كبيرًا من الأحاديث التي تتابعت النصوص في إثباتها والدلالة على معانيها؛ كرؤية الله تعالى في الآخرة، والشفاعة، وأمثال ذلك مما لم تتواتر آحاده؛ بل تواتر باعتبار المجموع.

وقد اعترف المعتزلة والأشاعرة بوجود هذا النوع على المستوى النظري، كما استخدموه بالفعل في إثبات بعض المسائل؛ كاستدلالهم على حجية الإجماع بعدد من

---

(١) عبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص١٢، وانظر: الباقلاني «التمهيد» ص١٦٢.

(٢) انظر: الكتاني «نظم المتناثر من الحديث المتواتر» ص١٤، ود. محمود الطحان «تيسير مصطلح الحديث» ص١٨، وهامش «المحصول» جـ ٢/ق ١/١١٦.

(٣) هذا الحديث رواه جُلُّ مَنْ صنَّف في السُّنَّة، وتخريجه تفصيلًا يستوعب صفحات؛ لذا نحيل إلى بعض المصادر التي توسعت في تخريجه، فانظر: الكتاني «نظم المتناثر» ص٢٨ ـ ٣٣، والألباني «صحيح الجامع الصغير» رقم (٦٥١٩).

الأحاديث الآحادية، التي تندرج بمجموعها ضمن المتواتر المعنوي، وقد حكى القاضي عبد الجبار أن هذا مذهب شيخه أبي علي الجبائي ووافقه في الرأي[1]؛ ولكنه أحس بإشكال يحتاج إلى جواب مقنع، إذ كيف يُستدل على إثبات أصل من الأصول الشرعية كالإجماع بأخبار لا تعدو درجة الآحاد عندهم، ومن ثم لجأ إلى فكرة التواتر المعنوي، مشيرًا إلى أن نقل المعنى «يغني عن نقل اللفظ ويتبعه؛ إذ اللفظ إنما يراد لتُعرف به المقاصد، فإذا عُرفت فتتبع اللفظ لا وجه له»[2]، واتفق أبو الحسين البصري مع شيخه القاضي في نفس الفكرة[3]، وإن كان التطبيق العملي للمعتزلة تجاه المتواتر المعنوي قد شابه كثير من التردد، سنعرض له فيما بعد إن شاء الله تعالى.

والأشاعرة بدورهم يسلمون بفكرة التواتر المعنوي، وقد نَبَّه الآمدي إلى جواز الاستدلال بأخبار الآحاد في إثبات حجية الإجماع؛ لأنها «مع اختلاف ألفاظها، وكثرتها تنزل منزلة التواتر في حصول العلم بما دلت عليه»[4]، وتكرر قريب من هذا المعنى عند متقدمين على الآمدي؛ كالغزالي[5] والرازي[6]، ومتأخرين عنه؛ كالأرموي[7] والبيضاوي[8].

ومن ناحية أخرى؛ فإن المتواتر ينقسم إلى متواتر عند العامة والخاصة يعلمه الجميع، ومتواتر عند الخاصة فحسب، ولا يعلمه غير أهل الشأن وأصحاب التخصص، وقد يتواتر عند أهل الحديث والفقه والتفسير ما لا يتواتر عند غيرهم، وهكذا الحال في كل فن من الفنون، فقد يتواتر عند أصحابه ما لعله يخفى على من هم خارج التخصص؛ لأن الضابط الأهم في حصول التواتر هو وجود العلم دون ما سواه من الشروط الأخرى، ولما كان إدراك ذلك أمرًا نسبيًّا يتفاوت فيه الناس، فمن المؤكد أن يتواتر عند بعضهم ما لا يتواتر عند الآخرين[9].

وينبني على هذا المفهوم توسيع دائرة التواتر، وإدخال عدد كبير من الأحاديث التي

---

(١) القاضي عبد الجبار «المغني» (١٧/ ١٨٠).
(٢) المصدر السابق، (١٧/ ١٨١).
(٣) انظر: أبا الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ٦٣٣).
(٤) الآمدي «غاية المرام» ص٣٦٥، وانظر: «الإحكام» (١/ ٢٠٠).
(٥) انظر: الغزالي «إلجام العوام عن علم الكلام» ص٨١، ٩٥.
(٦) انظر: الرازي «المحصول» جـ ٢/ ق ١/ ١١٤.
(٧) انظر: الأرموي «نهاية الوصول» (٧/ ٢٧٥٢).
(٨) انظر: البيضاوي «منهاج الوصول إلى علم الأصول» (٢/ ٢٧٠).
(٩) انظر: ابن تيميَّة «درء التعارض» (١/ ١٩٦، ١٩٧)، و«مجموع الفتاوى» (٤/ ٣٠)، و«المسودة في أصول الفقه» ص٢٤٩.

عدَّها المتكلمون آحادًا في جملتها؛ ما دامت تفيد العلم، ويُقطع بصحتها وثبوتها عند أهل الشأن المختصين بذلك؛ لأن الحكم على حديث ما بكونه متواترًا أو غير متواتر مسألة تخصصية تعتمد على سبر المرويات وتتبعها، ومعرفة الرواة، وأحوالهم، وطبقاتهم المختلفة بما يُستخلص من خلاله هل تفيد أخبارهم العلم أو لا تفيده، وحصول العلم في القلب من الأمور المتفاوتة كالشبع والري ونحوهما، وكل واحد من الأخبار قد يفيد قدرًا من العلم، فإذا تعددت الأخبار وقويت أفادت العلم، إما للكثرة، وإما للقوة، وإما لمجموعهما، كما يحصل الشبع، إما بكثرة المأكول أو بقوته، وإما لمجموعهما[1].

والكلام المتقدم يفسر لنا أسباب الخلاف الواسع الذي دار حول عدد كبير من أحاديث العقائد، وهل هي متواترة أو آحاد، فبينما يعد المحدثون أحاديث علو الله على خلقه، ونزوله في ثلث الليل الآخر، وسائر أحاديث الصفات الخبرية من المتواتر المعنوي، ينكر المتكلمون من المعتزلة وجمهور الأشاعرة ذلك، ويعدونها من الآحاد، وإن كان الأشاعرة يحكمون على أحاديث رؤية الله تعالى في الآخرة، والشفاعة، والحوض، والصراط، وعذاب القبر، وما أشبهها بالتواتر، ويظل المعتزلة على موقفهم الثابت من اعتبار الجميع آحادًا.

٣ ـ عدد الأحاديث المتواترة:

ويتميز البحث في هذه المسألة بأهمية عملية، ذات آثار خطيرة، فمهما قيل عن حجية الأحاديث المتواترة، وإفادتها العلم، فإن ذلك كله لا يعدو أن يكون كلامًا نظريًّا، ومحك التطبيق الحقيقي هو كم الأحاديث التي ينطبق عليها هذا الوصف، وإلا فأي فائدة تترتب على إثبات الحجية نظريًّا، ثم تفريغ مضمون هذا الاعتراف، بأن يقال إن المتواتر نادر الوجود، وعسير المنال، ويصعب تحقق شروطه سوى في عدد قليل من الأحاديث، لا تتجاوز أصابع اليدين، بله أصابع اليد الواحدة؟

وإذا أضيف إلى ذلك ما هو معلوم من مذهب جل المتكلمين، أن العمل في العقائد على الأحاديث المتواترة وحدها، ولا مجال مطلقًا للآحاد، فينتج من المقدمتين السابقتين أن السُّنَّة كمصدر معتمد في الاستدلال العقدي تنحصر في كمية الأحاديث التي ينطبق عليها وصف التواتر، وإذا كانت معدومة، أو على أحسن الأحوال نادرة، فالمحصلة النهائية هي أن السُّنَّة ليس لها مجال حقيقي في الاستدلال على مسائل العقيدة، ومن ثَمَّ فدور السُّنَّة يتناسب طرديًّا وعكسيًّا مع عدد الأحاديث المتواترة؛ ولذا

---

(١) انظر: ابن القيم «مختصر الصواعق المرسلة» ص٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩.

كان من اللازم أن نتوقف عند تلك القضية المهمة، وثمة اتجاهات متباينة حولها، ويمكن إجمالها فيما يلي:

الاتجاه الأول:

ويرى أصحابه ندرة الحديث المتواتر، وعزة وجوده، حتى إن من سُئل عن إبراز مثال له أعياه تطلبه، وممن مال إلى ذلك ابن حبَّان[1] (ت٣٥٤هـ)، والحازمي[2] (ت٥٨٤هـ)، وابن أبي الدم[3] (ت٦٤٢هـ)، وابن الصلاح[4] (ت٦٤٣هـ)، والنووي[5] (ت٦٧٦هـ).

الاتجاه الثاني:

ويرى أصحابه أن المتواتر ليس نادرًا ولا معدومًا؛ بل له أمثلة كثيرة، وعللوا مقالة الفريق الأول بأن نفيهم لوجود المتواتر منصب على اللفظي لا المعنوي، أو أن ذلك ـ كما أشار ابن حجر ـ ناشئ عن قلة الاطلاع على كثرة الطرق، وأحوال الرجال، وصفاتهم المقتضية لإبعاد العادة أن يتواطؤوا على كذب، أو يحصل منهم اتفاقًا[6]، وممن ذهب إلى هذا الاتجاه: ابن الجوزي[7]، وابن تيميَّة[8]، وابن القيم[9]، والعراقي[10]، وابن حجر[11]، والسخاوي[12]، والسيوطي[13]، والزبيدي[14]، وغيرهم.

الاتجاه الثالث:

وقد تَوسَّع القائلون به في الحكم بالتواتر على كثير من الأحاديث التي في تواترها

(١) انظر: الكتاني «نظم المتناثر من الحديث المتواتر» ص١٧.
(٢) انظر: الزبيدي «لقط اللآلئ المتناثرة في الأحاديث المتواترة» ص١٩، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، والسخاوي «فتح المغيث» (٣/ ٤٠).
(٣) الزبيدي «لقط اللآلئ» ص١٩.
(٤) ابن الصلاح «مقدمة ابن الصلاح مع شرح العراقي» ص٢١٦.
(٥) النووي «التقريب» المطبوع مع «تدريب الراوي» للسيوطي (٢/ ١٧٦).
(٦) انظر: ابن حجر «نزهة النظر» ص٢٣.
(٧) الكتاني «نظم المتناثر» ص١٧.
(٨) ابن تيميَّة «درء التعارض» (١/ ١٩٦ ـ ١٩٨).
(٩) ابن القيم «مختصر الصواعق المرسلة» ص٥٦٧، ٥٦٨.
(١٠) العراقي «التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح» ص٢٦٦.
(١١) ابن حجر «نزهة النظر» ص٢٣.
(١٢) السخاوي «فتح المغيث» (٣/ ٤٠).
(١٣) الكتاني «نظم المتناثر» ص٢٠.
(١٤) الزبيدي «لقط اللآلئ المتناثرة» ص١٩.

نظر، بل وصل الأمر إلى عدهم ضمن المتواتر أحاديث لا تصح أصلًا؛ كحديث الأبدال[1]، وقصة هاروت وماروت[2] وغير ذلك، وللشيخ شلتوت نقد شديد على هذا الاتجاه، كما أنه حاول تفسير أسباب إسرافه في الحكم بالتواتر[3]، ولعل أبرز ممثلي هذا المسلك الكتاني في كتاب «نظم المتناثر».

وبعد عرض الاتجاهات السابقة يمكننا أن ندرج المعتزلة والأشاعرة ضمن الاتجاه الأول، فاستدلالهم ـ ولا سيما المعتزلة ـ بالمتواتر قليل، والأحاديث التي عَدُّوها منه نادرة، مع الإقرار بصعوبة الحصر الدقيق لعددها؛ إذ لم يحاول أحد منهم القيام بذلك، مع أهمية هذا العمل وفائدته الكبرى، وتبقى بين أيدينا طريقة وحيدة يمكن أن نصل من خلالها إلى تحديد تقريبي لعدد الأحاديث المتواترة، عن طريق الكتب المصنفة في جمع الأحاديث من هذا النوع، والمطبوع منها أربعة[4].

وإذا أخذنا كتاب الكتاني كنموذج من بينها؛ نظرًا لتأخره نسبيًّا، واطلاعه على إنتاج من سبقه، ولأنه من أكثرها جمعًا، فسنجد أنه اشتمل على ثلاثمائة وعشرة أحاديث في مختلف أبواب الدين، المتعلق منها بالعقيدة ـ موضوع هذه الدراسة ـ حوالي ستين حديثًا، ولا بد من أن ننظر للرقم المذكور في ضوء أمور عدة:

أ ـ أن الكتاني واسع الخطو في الحكم على الحديث بالتواتر، وموسوم بالتساهل، فلا يسلم له إدخاله بعض الأحاديث ضمن المتواتر.

ب ـ أن هذا العدد يشمل كل ما له صلة بالعقيدة؛ كفضائل الصحابة، والإمامة، وما أشبه ذلك.

جـ ـ أن كثيرًا من هذه الأحاديث في أمور الآخرة وما يلحق بها، مما يسمى عند المتكلمين بالسمعيات، وأما ما يتعلق بأصول العقيدة الأخرى فقليل.

د ـ أن المعتزلة وبعض الأشاعرة لا يُسَلِّمون بتواتر نسبة كبيرة مما أورده الكتاني،

---

(1) انظر: الألباني «سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة» رقم (٩٣٥، ٩٣٦).

(2) انظر: المصدر السابق، رقم (٩١٢، ٩١٣).

(3) انظر: محمود شلتوت «الإسلام عقيدة وشريعة» ص٧٤ ـ ٧٧، وأسباب هذا الإسراف ترجع ـ كما يرى الشيخ شلتوت ـ إلى محاولة نصرة المذهب، والتعصب له، بإسباغ وصف التواتر على أدلته، وما فعله رواة أحاديث الترغيب والترهيب، أو اشتهار الحديث في طبقة أو طبقتين ثم تعميم الحكم في الطبقات التالية.

(4) وهذه الكتب هي ما يلي:
١ ـ كتاب السيوطي «الأزهار المتناثرة في الأحاديث المتواترة».
٢ ـ كتاب الزبيدي «لقط اللآلئ المتناثرة في الأحاديث المتواترة».
٣ ـ كتاب الكتاني «نظم المتناثر من الحديث المتواتر».
٤ ـ كتاب الغماري «إتحاف ذوي الفضائل المشتهرة بما وقع من الزيادة في نظم المتناثر على الأزهار المتناثرة»، وقد طُبع مع كتاب السيوطي.

ومن ثم يقل العدد بنسبة غير قليلة، ولا سيما أن كلتا المدرستين من أصحاب الاتجاه المضيق لعدد المتواتر، وقد ساعد على ذلك طبيعة نشاطهم ذي النزعة العقلية، والذي لا يهتم بالحديث وعلومه كثيرًا، مما يؤدي إلى تقليل ما حكموا عليه بالتواتر.

وأخيرًا، فعدد المتواتر مهما تُوُسّع في تحديده، لا يمثل على أحسن الأحوال ما يزيد على خمسة في المائة من أحاديث السُّنَّة ككل، وبقية السُّنَّة آحاد لا يمكن ـ على قول المتكلمين ـ الاستدلال بها في أمور العقيدة، وبهذا تصير حجية السُّنَّة ـ كمصدر يُستدل به على المسائل العقدية ـ تعني في حقيقة الأمر: حجية خمسة في المائة منها فقط، لا حجيتها جميعًا، وأما النسبة الباقية فهي حجة في الفروع لا في الأصول، وحتى هذه النسبة القليلة لم تسلم من أمور أخرى تخدش في الاحتجاج بها، مما سنعرض له تفصيلًا في الباب الثاني إن شاء الله تعالى.

موقف المعتزلة من حجية المتواتر:

ليس بين المسلمين ـ ولا بين سائر العقلاء ـ خلاف في حجية المتواتر؛ كخبر صحيح النسبة إلى قائله، وقد نقل ابن حزم اتفاق المسلمين جميعًا على هذه القضية، مقررًا أن المتواتر «خبر لم يختلف مسلمان في وجوب الأخذ به، وفي أنه حق مقطوع على غيبه؛ لأن بمثله عرفنا أن القرآن هو الذي أتى به محمد ﷺ، وبه علمنا عدد ركوع كل صلاة، وعدد الصلوات، وأشياء كثيرة من أحكام الزكاة، وغير ذلك»[1]، ثم أشار إلى أن تكذيب المتواتر يؤدي إلى نوع من السفسطة، وإنكار ما عُلم يقينًا عند العامة والخاصة، ويظهر من خلال هذا النص أن المعتزلة وغيرهم من طوائف المسلمين مُقرُّون بحجية المتواتر، وليس بينهم أدنى نزاع حولها.

ومن الأمور اللافتة للنظر إلحاح الفكر الاعتزالي منذ مؤسسه الأول واصل بن عطاء، على التفرقة بين المتواتر والآحاد، وتأكيد أن مدار الحجة والتعويل الحقيقي في عملية الاستدلال؛ إنما هو على المتواتر دون غيره؛ بل نستطيع أن نذهب إلى مدى أبعد؛ فنقرر أن واصلًا المتوفى في الثلث الأول من القرن الثاني الهجري (ت١٣١هـ) يعد أول من فرَّق بين نوعي الأخبار المتواتر والآحاد، في تلك الفترة المبكرة، قبل أن ينضج كلٌّ من علمي أصول الفقه، ومصطلح الحديث، ولم أستطع الوقوف ـ في حدود اطلاعي القاصر ـ على نص صريح لأحد من أهل العلم قبل واصل، يفرق فيه بين النوعين، حتى إن الجاحظ في سياق تعداده لمناقب واصل ومآثره، يصفه بأنه «أول مَنْ عَلَّم الناس

(١) ابن حزم «الإحكام» (١/ ١٠٠).

مجيء الأخبار، وصحتها، وفسادها، وأول من قال الخبر خبران: خاص وعام»[1].

ومع أن الجاحظ لم ينسب كلامًا صريحًا لواصل في التفرقة بين المتواتر والآحاد؛ لكن من المؤكد أن أهم مباحث الأخبار، وأولاها بالعناية هي تلك القضية، ولحسن الحظ فقد نقل القاضي عبد الجبار نصًا مهمًّا عن واصل يقول فيه: «كل خبر لا يمكن فيه التواطؤ والتراسل والاتفاق على غير التواطؤ فهو حجة، وما يصح ذلك فيه فهو مطرح»[2]، ويسمى النوع الأول عنده: «بالخبر المجتمع عليه»[3] أو «الخبر الذي جاء مجيء الحجة»[4]، وبالرغم من غياب مصطلح التواتر فإن ما ذكره واصل من أوصاف لا يخرج بحال من الأحوال عن حدود التواتر التي تُعورف عليها فيما بعد.

وإذا صحَّ ما تقدم من أولية واصل في التفريق بين المتواتر والآحاد، فيبقى النظر في الدواعي والأسباب التي ألجأته إلى تلك الفكرة، وهل هي دواعٍ علمية خالصة، يقصد بها ضبط المصطلحات، والتمييز بين المقبول والمردود، أو يُضاف إليها - بل ربما يسبقها - دوافع مذهبية تبغي نصرة آراء المذهب ومعتقداته؛ حيث وجد العديد من الأحاديث التي تخالف ما انتهى إليه من رأي، ويصعب تأويلها، فضلًا عن ردها؛ لصحة أسانيدها، وصراحة متونها، وعدم احتمالها للتأويل إلَّا بتعسف شديد، فكان المخرج من عناء ذلك كله بقاعدة واحدة خلاصتها: أن الأحاديث قسمان: متواتر وآحاد، والمتواتر هو الحجة فحسب، وما يعارض المذهب آحاد لا حجة فيه، وهكذا حُلَّت المشكلة، وكفى الله المؤمنين القتال؟!

وأظن أن ما سيرد معنا من نماذج لرد المعتزلة كثيرًا من أخبار الآحاد، وطريقتهم في التعامل معها، وموقفهم من الحديث بصفة عامة، ربما يعضد الاحتمال الثاني، ويضفي عليه مسحة من القبول.

وبعد واصل توالت نصوص أئمة الاعتزال في إثبات حجية المتواتر، وتأكيد أنه وحده الصالح للاستشهاد في مجال الأصول العقدية، وقد مرَّ معنا نصوص كلٍّ من الجاحظ[5]، والقاسم الرسي[6]، والخياط[7]، والقاضي عبد الجبار[8]، وأبي الحسين

---

(١) أبو هلال العسكري «الأوائل» ص٣٧٤.
(٢) القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص٢٣٤.
(٣) أبو هلال العسكري «الأوائل» ص٣٧٤.
(٤) القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص٢٣٤.
(٥) انظر: رسائل الجاحظ المطبوعة على هامش «الكامل» للمبرد (٢/ ٢٥١).
(٦) انظر: «رسائل العدل والتوحيد» (١/ ٧٩).
(٧) انظر: الخياط «الانتصار» ص١٣٣، ١٣٤، ١٤٨.
(٨) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (١٥/ ٣١٩ - ٤١٠)، و«شرح الأصول الخمسة» ص٧٦٨ - ٧٧٠.

البصري[1]، ولا نطيل بذكرها ثانية؛ لكن من المهم أن نتوقف عند عدد من المعتزلة الذين نُسبت إليهم تهمة إنكار حجية المتواتر، أو انفردوا بآراء غريبة تجاهه، تخالف التوجه الاعتزالي العام، وتنطوي على التشكيك في المرويات المتواترة، إما نظريًا وإما عمليًا، أو تشترط للتواتر شروطًا تجعله مستحيل الوقوع، وعديم الفائدة، ومن أبرز من نسب إليه شيء من ذلك القبيل:

١ ـ النظَّام:

وقد حكى عنه بعض الأشاعرة كعبد القاهر البغدادي[2]، وأبي المظفر الإسفراييني[3]، والإيجي[4] القول بأن الخبر المتواتر، مع خروج ناقليه عند سامع الخبر عن الحصر، ومع اختلاف همم الناقلين وتنوع دواعيها، يجوز أن يقع كذبًا، وعلق البغدادي على مذهبه هذا في إمكانية كذب الخبر المتواتر إضافة لما اشتهر عنه من نفي القياس والإجماع بأنه يقصد من وراء ذلك كله إبطال أحكام فروع الشريعة لإبطاله طرقها؛ لأن إنكار حجية هذه الأدلة مع أن كثيرًا من أحكام الشريعة ثبت عن طريقها يؤول في نهاية الأمر إلى إبطال أحكام الشريعة ذاتها.

ولم تقتصر حكاية مذهب النظام على خصومه من الأشاعرة، فقد ذكر القاضي عبد الجبار نفس الرأي معزوًا إليه، مع مزيد إيضاح وتفصيل، فأشار إلى أنه «يقول في الجماعة، إذا أخبرت أن العلم قد لا يقع بخبرها، إذا لم يقترن بخبرها السبب، فقد يرد التواتر بأمر، وهناك سبب يقوي خلافه، فيمنع من وقوع العلم»[5]، ولم يجد القاضي بُدًّا من انتقاده والرد عليه في رأيه هذا، مبيِّنًا ما يلزمه من رفض كثير من الأخبار المتواترة المقطوع بصحتها، والمفيدة للعلم باضطرار لا انفكاك عنه[6].

وتجدر الإشارة إلى أن المعوَّل عليه عند النظَّام ليس وصف الخبر بالتواتر أو الآحاد؛ وإنما الاعتماد الحقيقي على القرائن والأسباب التي إن وُجدت أفادت العلم ولو كان الخبر آحادًا، وإن فُقِدت رُدَّ الخبر ولو كان متواترًا، ومن ثَمَّ فالنظَّام لا يرد المتواتر، أو ينكر حجيته مطلقًا[7]، وإنما يرده إذا لم تقترن به الأسباب المفيدة للعلم،

---

(١) انظر: أبا الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ٥٤١).

(٢) عبد القاهر البغدادي «الفَرْق بين الفِرَق» ص١٥٨، و«أصول الدين» ص٢٠.

(٣) أبو المظفر الإسفراييني «التبصير في الدين» ص٤٤.

(٤) الإيجي «المواقف» ص٤١٦.

(٥) القاضي عبد الجبار «المغني» (١٥/ ٣٩٢).

(٦) انظر: «المغني» (١٥/ ٣٩٨)، والخياط «الانتصار» ص٧٩، ٨٠، وأبا الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ٥٦٧).

(٧) انظر: د. أبو ريدة «إبراهيم بن سيار النظَّام وآراؤه الكلامية» ص١٦، ١٧، ومهري حسن مراد «الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة» ص٥٩ ـ ٦١.

وهو لا يُجوِّز وقوع المتواتر كذبًا في كل الأحوال، وإنما في بعضها.

ويشهد لذلك ما حكاه عنه الجاحظ من أن «الحكم يُعلم بالعقل، أو الكتاب، أو إجماع النقل»[1]، والظاهر أن المراد بعبارة «إجماع النقل» الخبر المتواتر، فهو يقبله لكن بالشرط المتقدم ذكره، وقريب مما نقله الجاحظ يذكر نشوان الحميري أن «إجماع الأمة على نقل خبر واحد لا تناقض فيه»[2] حجة عند النظَّام، وهذه الصورة مزيج من الإجماع والتواتر، أو هي حالة من حالات الإجماع؛ وهي الإجماع على نقل خبر لا على استنباط حكم.

وتزداد غرابة مذهب النظام حينما نجد أنه في الوقت الذي يُجوِّز فيه كذب المتواتر، يرى أن خبر الواحد قد يقع به العلم الضروري، وللجويني تفسير خاص لرأيه هذا؛ حيث حمله على صورة من صور خبر الواحد المحتفة بقرينة لا تدع مجالًا للتشكيك في صحة الخبر، ولا يطَّرد هذا في كل أخبار الآحاد[3].

وحتى مع هذا التوجيه فالإشكال ما زال قائمًا وهو أنه يجعل العلم المستفاد ضروريًا وليس نظريًا، وهو رأي لم يقل به أحد، ومن المفارقات العجيبة أن المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة شنُّوا حملات شديدة على من قال بإفادة خبر الواحد العلم النظري في بعض الحالات لا كلها، فكيف بمن جَوَّز إفادته للعلم الضروري؟

٢ ـ أبو الهذيل العلاف:

ذهب أبو الهذيل إلى أن الحجة من طريق الأخبار فيما غاب عن الحواس لا تثبت بأقل من عشرين نفسًا، فيهم واحد من أهل الجنة أو أكثر، ولم يوجب بأخبار الكفرة والفسقة حجة، وإن بلغوا عدد التواتر، إذا لم يكن فيهم واحد من أهل الجنة، وخبر ما دون الأربعة عنده لا يوجب حُكمًا، وخبر من فوق الأربعة إلى العشرين قد يوجب علمًا وقد لا يوجب، وأما خبر العشرين، وفيهم واحد من أهل الجنة فهو مفيد للعلم لا محالة[4].

ويُستخلص مما نسبه كلٌّ من عبد القاهر البغدادي، والشهرستاني[5]، ونشوان

---

(١) الزركشي «البحر المحيط» (٤/٤٤١).

(٢) نشوان الحميري «الحور العين» ص٢٧٣، تحقيق: كمال وصفي.

(٣) انظر: الجويني «البرهان» (١/٥٧٦، ٥٧٧).

(٤) انظر: عبد القاهر البغدادي «الفَرْق بين الفِرَق» ص١٤٤.

(٥) الشهرستاني «الملل والنِّحل» (١/٥٣).

الحميري[1]، والإيجي[2]، وغيرهم[3]، إلى أبي الهذيل، أن موقفه من المتواتر يتمثل فيما يلي:

أ - لا ينكر العلاف حجية المتواتر؛ ولكنه يشترط شروطًا خاصة في مسألة العدد الذي يثبت به التواتر وتقوم به الحجة.

ب - والعدد الذي يثبت به التواتر عنده عشرون، لا بد أن يكون فيهم واحد على الأقل من أهل الجنة.

جـ - والأرض لا تخلو ممن تتوافر فيهم شروط أبي الهذيل؛ بأن يكونوا من أهل الجنة، وبهم تقوم حجة التواتر.

د - أخبار الفسقة والكفرة لا تقوم بها حجة في باب التواتر.

هـ - ونظرًا لرفض أخبار الفسقة، واشتراط وجود رجل من أهل الجنة، وكل ذلك لا يتوافر إلَّا فيمن كانت عقيدته اعتزالية، إذ المخالف في التوحيد والعدل، وسائر الأصول الخمسة فاسق، إن لم يكن كافرًا، فلا بد إذًا من وجود معتزلي بين رواة المتواتر، وإلا لم يُقبل؛ وبذلك لا يكون التواتر عاديًا، وإنما هو تواتر مصبوغ بصبغة اعتزالية.

وليس المنقول عن العلَّاف من تشنيعات الخصوم وتجنياتهم، فقد نسبه إليه القاضي عبد الجبار[4]، كما يبدو أن الفكرة تسربت إلى بعض تلامذته، والذي حكى عنه ابن حزم أن الحجة لا تقوم في الأخبار إلَّا بنقل خمسة يكون فيهم ولي لله، لا أعرفه بعينه، وعن كل واحد من أولئك الخمسة خمسة مثلهم، وهكذا أبدًا[5].

وكأن هذا التلميذ قابل إنقاص العدد الذي اشترطه شيخه؛ وهو العشرون إلى الخمسة فقط، بابتداع شرط غير مفهوم ولا معقول؛ وهو وجود هذا الولي المجهول الذي لا نعرفه ولا يعرفه صاحب الرأي نفسه، ولا أدري كيف وصلت عقلية العلاف وتلميذه إلى هذا المستوى من الشروط، التي أقل ما توصف به أنها مبتوتة الصلة تمامًا بالعقل ومقرراته.

وقد استغل ابن الراوندي مذهب أبي الهذيل هذا، فشنَّع به على المعتزلة، وردَّ

---

(١) نشوان الحميري «الحور العين» ص٢٧٣.

(٢) الإيجي «المواقف» ص٤١٥.

(٣) انظر: د. عبد الرحمٰن بدوي «مذاهب الإسلاميين» (١/ ١٤٠، ١٤١)، وعواد عبد الله المعتق «المعتزلة وأصولهم الخمسة» ص٥٦.

(٤) انظر: القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص٣٠١.

(٥) ابن حزم «الفصل» (٥/ ٧١).

الخياط عليه، مقرًّا بما نسب إلى العلّاف؛ بل أضافه كذلك إلى هشام الفوطي؛ ولكنه حاول تخفيف وقعه، فوجه كلامهما بأنهما يقصدان أن الله «لا يُخلي الأرض من جماعة مسلمين أتقياء، أبرار صالحين، يكون نقلهم إلى من يليهم حجة عليهم، ثم لم يوجبا على الناس معرفتهم بأعيانهم، وليس بمنكر، ولا مدفوع أن يكون في الأمة بشر كثير صالحون، قد علم الله منهم أنهم لا يبدلون ولا يغيرون إلى أن يفارقوا الدنيا»[1].

وأظن أن المنكر والمدفوع، ليس وجود هؤلاء الصالحين في الأمة، فهم بحمد الله لا يخلو منهم عصر؛ وإنما المشكلة في اشتراط وجود واحد منهم بين رواة المتواتر، بدون إقامة برهان على ذلك الشرط، ثم نفي العلم بأخبار غير المسلمين، ولو تواتر على أمر محسوس؛ ولذلك لم يجد الخياط مناصًا من تخطئة هشام والعلاف في القول بهذا المذهب[2]، ولعل أبا الهذيل بشروطه الغريبة هذه في باب التواتر قد ساعد من حيث لا يدري على تمهيد الطريق لأن يرميه عبد القاهر البغدادي ـ خصم المعتزلة اللدود ـ بتهمة في غاية الخطورة، حيث قال: «ما أراد أبو الهذيل باعتبار عشرين في الحجة من جهة الخبر، إذا كان فيهم واحد من أهل الجنة إلّا تعطيل الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية عن فوائدها»[3].

٣ ـ هشام الفوطي، وعباد بن سليمان:

سبق حكاية مذهب هشام في المتواتر، وأنه موافق للعلاف في اشتراط العشرين، وبينهم رجل من أهل الجنة؛ لكن الغريب أن هشامًا سار في مذهبه إلى مدى أبعد، فأنكر عددًا من الأمور المتواترة التي لا يخالف في ثبوتها من له أدنى إلمام بالتاريخ الإسلامي، وما جرى خلاله من وقائع وأحداث.

ومن أشهر الوقائع التي أنكرها هشام أن عثمان ﷺ حُصر، وقتل غيلة؛ حيث زعم أن شرذمة قليلة قتلوه غرة، من غير حصار مشهور، كما نفى أن يكون علي، وطلحة، والزبير رضوان الله عليهم، جاؤوا لقتال يوم الجمل، وإنما برزوا للمشاورة، وتقابل أتباع الفريقين في ناحية أخرى[4]، وقد حكى أبو الحسن الأشعري قريبًا من تلك الأقوال عن عباد بن سليمان[5].

ويبدو أن إنكار هشام لتلك الأخبار المتفق على وقوعها راجع لأحد أمرين:

---

(١) الخياط «الانتصار» ص١٥٠.

(٢) المصدر السابق ص١٥١.

(٣) عبد القاهر البغدادي «الفرق بين الفرق» ص١٤٤.

(٤) انظر: المصدر السابق ص١٧٦، ١٧٧، والمقريزي «الخطط» (٤/ ١٧٧)، مطبعة النيل بمصر (١٣٢٥هـ).

(٥) الأشعري «مقالات الإسلاميين» (٢/ ١٤٢، ١٤٦)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

الأول: عدم توافر شروط المتواتر عنده من رواية العشرين، وبينهم رجل من أهل الجنة في تلك المرويات.

الآخر: محاولته تبرئة ساحة الصحابة مما يمكن أن يُظن بهم، ولو على حساب حقائق التاريخ وبدهياته[1]، وهذا العامل الثاني هو الذي دافع به الخياط في «الانتصار» عن أقوال هشام[2].

ومع الإقرار بنبل الدافع وحسن المقصد، إلَّا أنه ليس مبررًا بحال لإنكار حقائق ثبتت بصورة قطعية، وهناك سبل أخرى متعددة لتبرئة الصحابة مما طُعن به عليهم، ولا تحتاج إلى هذه الطريقة الشائكة، ومن المعلوم أن الغاية الحسنة لا يوصل إليها إلَّا بوسيلة صحيحة سليمة.

وباستثناء الأقوال السابقة، والمنسوبة لأربعة نفر من المعتزلة، فإن بقيتهم يقرون بحجية المتواتر وإفادته للعلم، وإن اختلفوا في نوعية العلم المستفاد منه، فجمهورهم يرى أنه علم ضروري، وممن قال بذلك: أبو علي، وأبو هاشم الجبائيان[3]، والقاضي عبد الجبار[4]، وخالف أبو القاسم البلخي[5]، وأبو الحسين البصري[6]، وذهبَا إلى أنه علم مكتسب، وهو خلاف فرعي لا يخدش في الموقف العام من إثبات حجية المتواتر، والاحتجاج به.

ولكن المشكلة الحقيقية، والتي انبثق عنها الخلاف بين المعتزلة وغيرهم من أهل السُّنَّة، أو الأشاعرة، هي الجانب التطبيقي؛ وأعني بذلك الحكم على الحديث المعين بأنه متواتر، أو غير متواتر، فكم من أحاديث عدَّها غير المعتزلة من المتواتر، بل من أعلى درجاته، ونازع المعتزلة في ثبوت تواترها، وحكموا عليها بالضعف، أو على أحسن الأحوال بأنها صحيحة أحادية، وكان الدافع وراء ذلك مخالفة ظواهر تلك الأحاديث للمذهب وآرائه، وهناك أمثلة عديدة على هذا المسلك[7]، نكتفي بذكر بعضها.

---

(١) انظر: زهدي جار الله «المعتزلة» ص١٣٨.

(٢) الخياط «الانتصار» ص٨٤، ٨٥.

(٣) أبو الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ٥٥٢).

(٤) القاضي عبد الجبار «المغني» (١٥/ ٣٤٩ ـ ٣٥٥).

(٥) أبو الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ٥٥٢).

(٦) المصدر السابق، نفس الصفحة، وانظر: الرازي «المحصول» جـ ٢/ ق ١/ ٣٢٨.

(٧) انظر: د. سليمان الغصن «موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسُّنَّة» (١/ ١٣٥ ـ ١٤٢)، وأبا لبابة حسين «موقف المعتزلة من السُّنَّة النبوية» ص١١٨ ـ ١٣٥.

أ ـ أحاديث رؤية الله تعالى في الآخرة:

وقد ورد في عشرات الأحاديث أن المؤمنين يرون ربهم في الجنة، عيانًا بيانًا، لا يضامون في رؤيته، وجاءت تلك النصوص بعبارات صريحة واضحة لا تحتمل تأويلًا ولا صرفًا لظواهر معانيها، ونص جمع كبير من أهل العلم على تواترها؛ كالآجري[(١)]، واللالكائي[(٢)]، وابن تيميَّة[(٣)]، وابن القيم[(٤)]، وابن أبي العز الحنفي[(٥)]، والكتاني[(٦)]، وعدد من أئمة الأشاعرة[(٧)]، حيث رُويت أحاديث الرؤية عن قريب من ثلاثين صحابيًا، وهي مثال لما يُعرف بالمتواتر المعنوي.

وأما المعتزلة فموقفهم من الرؤية معروف؛ إذ يؤدي إثباتها ـ عندهم ـ إلى الوقوع في التشبيه والتجسيم؛ لأن المرئي هو الأجسام فحسب، ووصف الله بصفة الرؤية يجعله ـ سبحانه ـ كالأجسام[(٨)]، وذهب بعضهم إلى أقصى درجات الغلو، فكفَّر مثبت الرؤية، وعدَّه حشويًا مشبهًا، يصف الله بنعوت المخلوقات وسمات الحدوث[(٩)]، لكن القاضي عبد الجبار قاوم هذا الاتجاه، ونصَّ بوضوح على أن مخالف المعتزلة في هذه المسألة لا يكفر، وإن كان مبتدعًا مخالفًا للوازم التوحيد[(١٠)].

وقد واجهت المعتزلة مشكلة هذا العدد الكبير من الأحاديث الصريحة الألفاظ والواضحة المعاني، والتي تحتاج إلى طريقة في التعامل معها؛ بحيث تتوافق مع رأي المذهب ولا تتعارض معه، وكان لهم ثلاثة سبل في ذلك، وهي: تضعيف الأحاديث، أو الحكم عليها بأنها آحاد، وأخيرًا تأويلها، وممن جمع بين هذه الأمور الثلاثة الصاحب بن عباد (ت٣٨٥هـ) الذي علَّق على أحد الأحاديث الواردة في الرؤية فقال: «والحديث المروي: «**إنكم ترون ربكم كما ترون القمر**» خبر واحد، وقد أجمع العلماء

---

(١) الآجري «الشريعة» رقم (٦٣٣ ـ ٦٧١).

(٢) اللالكائي «شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة» (٣/ ٤٧٠، ٤٩٥).

(٣) ابن تيميَّة «مجموع الفتاوى» (١٨/ ١٦).

(٤) ابن القيم «حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح» ص٢٨٨، ٢٨٩، مكتبة المدني، بدون تاريخ.

(٥) ابن أبي العز الحنفي «شرح العقيدة الطحاوية» (١/ ٢١٥ ـ ٢١٨).

(٦) الكتاني «نظم المتناثر» ص٢٣٨ ـ ٢٤٠.

(٧) المصدر السابق ص٢٣٩ ـ ٢٤٠، وأبو الحسن الأشعري «الإبانة» ص٤٩، وسعد الدين التفتازاني «شرح النسفية» ص٥٣.

(٨) انظر: القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٢٣٢ ـ ٢٧٧، والجزء الرابع من «المغني» حيث خصصه بأكمله للحديث عن رؤية الباري سبحانه.

(٩) انظر الخياط «الانتصار» ص٨٩، حيث حكى ذلك عن أبي موسى المردار.

(١٠) القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٢٣٣.

على أنه لا يوجب العلم، هذا وفي إسناده ضعف، ولو صح لكان تأويله سائغًا»[1].

وسيرد في المبحث القادم تحقيق القول في دعوى الإجماع على ظنية أخبار الآحاد، وأما الحكم على إسناد الحديث بالضعف، فيكفي أن نذكر وروده في الصحيحين، وحتى لو ثبت ضعفه، فأين عشرات الأحاديث الأخرى الواردة في نفس المعنى؟

وأما القاضي عبد الجبار فقد سلك مسلكًا غريبًا في تضعيف أحاديث الرؤية، فقال: «ومما يتعلقون به أخبار مروية عن النبي ﷺ وآله، وأكثرها يتضمن الجبر والتشبيه، فيجب القطع على أنه ﷺ لم يقله، وإن قاله فإنه حكاية عن قوم، والراوي حذف الحكاية ونقل الخبر»[2].

وهكذا يشكك في ضبط الرواة، ويأتي باحتمال في غاية البعد، فمن الذي حكى عنه النبي ﷺ أمرًا عقديًا كهذا؟ ومنذ متى كان النبي ﷺ يحكي عن فرد - أيًا كانت منزلته - أمورًا شرعية؟!

وأحيانًا أخرى يحكم القاضي على الأحاديث بأنها أخبار آحاد لا يصح الاستدلال بها في مسائل العقيدة، وينسى ما قرره هو نفسه من أن أخبار الآحاد إذا تتابعت على إثبات معنى مشترك بين المرويات حُكم عليها بالتواتر المعنوي.

والمهم أنه يقطع بصيغة عامة شاملة أن جميع ما رووه أو ذكروه أخبار آحاد، ولا يجوز قبول ذلك فيما طريقه العلم؛ لأن كل واحد من المخبرين - في رأيه - يمكن أن يخطئ فيما يخبر به، ويصح كونه كاذبًا فيه، ومن ثَمَّ «لا يجوز أن ندين ونقطع على الشيء من وجه يجوز الغلط فيه؛ لأنّا لا نأمن بالإقدام على اعتقاده من أن يكون جهلًا، ولا نأمن من أن تكون أخبارنا عنه كذبًا»[3].

وأخيرًا يلجأ المعتزلة إلى تأويل الأحاديث على سبيل التنزل، فيصير معنى قوله ﷺ: «**سترون ربكم يوم القيامة**»؛ أي: تعلمون ربكم يوم القيامة[4]، وكأننا لا نعلمه هنا في الدنيا، وإذا قيل: إن المراد علم زائد على ما في الدنيا، أجيب عن ذلك: بأن الحديث يفقد معنى البشارة الذي تضمنه، واختصاصها بالموحدين وحدهم، فالجميع من كفار ومنافقين وغيرهم سيعلمون الله ضرورة في الآخرة، فأي مزية إذًا للمؤمنين؟

من الواضح أنه لا يهم كثيرًا صحة التأويل أو تعسفه؛ وإنما المهم موافقة المذهب

(١) الصاحب بن عباد «الإبانة عن مذهب أهل العدل بحجج القرآن والعقل» ص١٥.
(٢) القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٢٦٨.
(٣) القاضي عبد الجبار «المغني» (٤/ ٢٢٥)، وانظر: «شرح الأصول» ص٢٦٩.
(٤) انظر: الصاحب بن عباد «الإبانة عن مذهب أهل العدل بحجج القرآن والعقل» ص١٥، والقاضي عبد الجبار «شرح الأصول» ص٢٧٠.

بأي طريقة كانت! فالحاكم هو رأي المذهب، والنصوص أمرها يسيرُ ما بين التضعيف، أو وصفها بالآحاد، أو تأويل معانيها.

ب ـ أحاديث الشفاعة في أصحاب الكبائر:

وقد تواترت الأحاديث عن النبيِّ ﷺ في إثبات الشفاعة لأصحاب الكبائر، وإخراج أقوام من النار بعد أن أُدخلوا فيها، ونص عدد من أهل العلم على تواترها[1]، ولكن المعتزلة ـ أو على الأقل جمهورهم[2] ـ ينكرون هذا النوع من الشفاعة في أصحاب الكبائر، وإن سلموا بأنواع أخرى منها[3]، ومن ثَمَّ كان من المؤكد أن يبحثوا عن مخرج من تلك الأحاديث، وطريقتهم المعتادة ـ كما سبق في المثال المتقدم ـ إما تضعيف الأحاديث وردها، وإما الحكم عليها بأنها أخبار آحاد، ويأتي بعد ذلك تأويلها وصرفها عن ظاهر المعنى الذي يفهمه كل واقف عليها.

ومن نماذج تضعيفهم لها صنيع القاسم الرسي، الذي يصف من يرويها بالكذب على الله ورسوله محذرًا من أن يغتر مغترٌّ، أو أن يتكل متكل على «قول من يقول من الكاذبين على الله ورسوله ـ صلوات الله عليه وعلى أهله ـ أن قومًا يخرجون من النار بعد ما يدخلونها، يعذبون بقدر ذنوبهم، هيهات، أبى الله جل ثناؤه ذلك»[4].

ويمزج القاضي عبد الجبار بين تضعيفها، والحكم عليها بأنها أخبار آحاد لا يُعمل بها في المسائل العلمية، فيعلق على أحد الأحاديث الواردة في المسألة بأن هذا الخبر «لم تثبت صحته أولًا، ولو صح فإنه منقول بطريق الآحاد عن النبي، ومسألتنا طريقها العلم، فلا يصح الاحتجاج به»[5].

ثم يأتي دور التأويل المتعسف، ويحمل قوله ﷺ: «**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**»[6] على أن المراد: شفاعتي لأهل الكبائر إذا تابوا[7]، وإذا كان التائب مغفورًا

---

(١) انظر: ابن تيمية «مجموع الفتاوى» (١٨/ ١٦)، والكتاني «نظم المتناثر» ص٢٤٠، ٢٤١، ود. سليمان الغصن «موقف المتكلمين» (١/ ١٣٥ ـ ١٣٧)، وأبا لبابة حسين «موقف المعتزلة من السُّنَّة النبوية» ص١٢٦.

(٢) نقل ابن الوزير اليمني عددًا من أسماء المعتزلة الذين يثبتون الشفاعة لأصحاب الكبائر، وإن كان الخط العام للمذهب يرى إنكار ذلك، انظر: «الروض الباسم» (٢/ ٧٧).

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٦٨٧ ـ ٦٩٣.

(٤) «رسائل العدل والتوحيد» (١/ ٢٨٤).

(٥) القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٦٩٠.

(٦) رواه أحمد (٣/ ٢١٣)، والترمذي (٢٤٣٦)، وأبو داود (٤٧٣٩)، وابن حبَّان في «صحيحه» (٦٤٦٧)، وابن أبي عاصم في «السُّنَّة» (٢/ ٣٩٩)، وابن ماجه (٤٣١٠)، والحاكم (١/ ٦٩)، وصححه الشيخ الألباني في «صحيح الجامع الصغير» رقم (٣٧١٤).

(٧) انظر: القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٦٩١.

له، فما وجه احتياجه للشفاعة؟ إن قيل: لرفع الدرجات، فأي فرق بين مرتكب الكبيرة، ومن لم يرتكبها، والجميع مفتقر لرفع الدرجات؟

وهكذا يظل كل تأويل قابلًا للنقاش والرد، ومقابلته بمثله، والدوران في حلقة مفرغة ناتجة عن عقبة كأداء في منهجية التعامل مع النصوص؛ حيث يُنظر إليها في مرحلة تالية لتقرير المذهب عقليًا، فإما أن توافق وإما أن تُلوى أعناقها بأي صورة لتتواءم مع المذهب، فإن تعذر ذلك ضُعفت أسانيدها، وطُعن في صحتها، وإلا ففي وصفها بكونها خبر واحد، مخرج سهل، وحل للمشكلة بأقرب طريق!

جـ ـ معجزات النبي ﷺ الحسية:

تواتر عن الرسول ﷺ عدد يصعب حصره من المعجزات الحسية غير القرآن؛ كانشقاق القمر، وحنين الجذع، ونبع الماء من بين أصابعه، وتسبيح الحصى في يديه، وإطعام الجمع الكثير بقليل من الطعام، وغير ذلك مما تكفلت كتب دلائل النبوة ببيانه، ولا يسع من يطالع كتابًا منها إلا أن يقطع بحصول ذلك وصحة وقوعه؛ إذ روي من طرق متعددة تفيد بمجموعها العلم القطعي[(١)].

وموقف المعتزلة من هذه المعجزات لم يكن واحدًا، فقد حدث تطور منهجي نشأ عنه اختلاف نظرة المتأخرين لها عن نظرة المتقدمين، الذين اشتهر عن عدد منهم إنكارها، ولم يعترفوا بغير القرآن معجزة للنبي ﷺ، ومن أبرز من عُرف عنه ذلك النظّام الذي أنكر انشقاق القمر، وطعن في رواية ابن مسعود حاكمًا عليها بالكذب الذي لا خفاء به «لأن الله تعالى لا يشق القمر له وحده، ولا لآخر معه؛ وإنما يشقه ليكون آية للعالمين، وحجة للمرسلين، ومزجرة للعباد، وبرهانًا في جميع البلاد، فكيف لم تعرف بذلك العامة، ولم يؤرخ الناس بذلك العام، ولم يذكره شاعر، ولم يُسلم عنده كافر، ولم يحتج به مسلم على ملحد»[(٢)].

ويكفي في الردّ على النظّام أن الله ذكر ذلك ـ ومن أصدق من الله قيلًا ـ فقال سبحانه: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ ۝١﴾ [القمر: ١] وسياق الآيات بعدها يدل على أن هذه حادثة وقعت بالفعل، وليست علامة من أشراط الساعة، فالآيات تتحدث عن إعراض المشركين عما يرونه من آيات، وتكذيبهم بها وعدم إيمانهم مهما رأوا من بينات وحجج، مما يدل على أن هذه أمور ماضية لا مستقبلة.

(١) انظر: الكتاني «نظم المتناثر» ص٢٠٣ ـ ٢١٦، وسعد الدين التفتازاني «شرح العقائد النسفية» ص٨٧، والإيجي «المواقف» ص٣٥٩.

(٢) ابن قتيبة «تأويل مختلف الحديث» ص٤٨، ٤٩، وانظر: القاضي عبد الجبار «تثبيت دلائل النبوة» (١/ ٥٥)، وعبد القاهر البغدادي «الفَرْق بين الفِرَق» ص١٤٧، والرازي «المحصول» جـ ٢/ ق ١/ ٤٧٩.

وأما تعلله بأن انشقاق القمر لو وقع لرآه الناس جميعًا وأخبروا به، فلعل أبلغ إجابة على تلك الشبهة ما ردَّ به صاحبه في المذهب ومشايعه في الاعتزال؛ القاضي عبد الجبار، الذي ذكر أنه لا يلزم رؤية الناس جميعًا؛ لأنهم ما كانوا على ميعاد، وإنما هو شيء حدث ليلًا، كما أن القمر قد ينكسف فلا يراه إلَّا الواحد بعد الواحد[1].

وتجدر الإشارة إلى أن الجويني نازع في تواتر حديث انشقاق القمر، وعدَّه من الآحاد[2]، وذهب بعض المعاصرين كالشيخ شلتوت إلى مدى أبعد، فانتقد من وصفوا المعجزات الحسية بالتواتر مع أنها ـ من وجهه نظره ـ غير متواترة، بل أحادية كما قرره علماء الأصول[3].

وقد أسلفنا أن الحكم على حديث ما بالتواتر أو عدمه مسألة يُرجع فيها إلى أهل التخصص المطلعين على الروايات وكيفية مجيئها، وأكثرهم صرَّح بتواتر هذه الأحاديث؛ كالقرطبي، وابن كثير، والسبكي، والزركشي، وابن حجر، فضلًا عن عدد من أئمة الأشاعرة كالباقلاني، وابن فورك، والقاضي عياض[4].

وليس النظَّام وحده من بين المعتزلة، الذي وقف هذا الموقف من المعجزات الحسية؛ حيث شاركه في الرأي ـ وإن اختلفت الأسباب ـ كلٌّ من: هشام الفوطي، وعباد بن سليمان، وهما يقولان إن شيئًا من الأعراض لا يدل على الله، ولا على صدق الرسالة، ومن ثم ففلْق البحر، وقلْب العصا حية لموسى ﷺ، وانشقاق القمر لمحمد ﷺ لا يدل على صدق الرسول في دعواه[5]، وواضح أنهما لا ينازعان في ثبوت تلك المعجزات ـ فبعضها ثبت بالنص القرآني ـ وإنما في دلالتها على صدق الرسول، وهي الغاية التي من أجلها يؤيد الله الأنبياء بالمعجزات.

لكن الموقف الاعتزالي طرأ عليه نوع تغيير فيما بعد[6]، وتبدلت آراؤه تُجاه

---

(١) القاضي عبد الجبار «تثبيت دلائل النبوة» (١/ ٥٧).

(٢) الجويني «البرهان» (١/ ٥٩٠)، و«التلخيص» (٢/ ٣١٨)، وإن كان له في الإرشاد رأي آخر، فانظر: ص٣٥٣، ٣٥٤.

(٣) محمود شلتوت «الإسلام عقيدة وشريعة» ص٧٦.

(٤) انظر: ابن كثير «تفسير القرآن العظيم» (٤/ ٢٦١، ٢٦٢)، وهامش التلخيص للجويني (٢/ ٣١٨)، والكتاني «نظم المتناثر» ص٢٠٣، ٢٠٤، ٢١٠، ٢١٦، والآلوسي «روح المعاني» (١٤/ ٧٤).

(٥) عبد القاهر البغدادي «الفرق بين الفرق» ص١٧٥.

(٦) انظر: د. عبد الكريم عثمان «نظرية التكليف» ص١٠١، وعلي فهمي خشيم «الجبائيان» ص٢٥٤، و«النزعة العقلية في تفكير المعتزلة» ص٤٩.

المعجزات الحسية؛ فأثبتها الجبائيان، بل قالا: إن بعضها ثبت اضطرارًا[1]، وذكر القاضي العديد منها ـ لا سيما في كتابه «تثبيت دلائل النبوة» ـ ونبه إلى «أن كثيرًا من المعجزات التي ليست في القرآن يعلمها كثير من الناس كعلمهم بالقرآن»[2]، وهذا يدل على تواترها، ونسب إلى كلٍّ من أبي الهذيل العلّاف، والجاحظ، ومحمد بن شبيب ـ وأمثالهم من قدماء المعتزلة ـ القولَ بأنها معلومة بطريق الضرورة، وكذا مال إلى هذا أبو عمر الباهلي وأبو هاشم الجبائي، مما يشير إلى أن جمهور المعتزلة يثبتونها، ويقرون بورودها ـ في الجملة ـ عن طريق التواتر المفيد للعلم الضروري؛ ولكنها ـ للأسف ـ لا ترقى لأن تكون حجة يُستدل بها على غير المسلمين[3] والمعوَّل الوحيد إنما هو على العقل والقرآن، وقد يُبرَّر هذا الصنيع بأن غير المسلم لا يُسلِّم بصحتها؛ لكن لا يخفى أنها كأخبار متواترة تعد حجة تلزم كل عاقل، لا فرق بين مسلم وكافر، وما من نبي إلّا واحتج على المعاندين من قومه بالمعجزات على اختلاف صورها.

ويلاحظ أن هذه الفكرة الاعتزالية قد تسربت إلى عدد من المعاصرين، ذوي الاتجاهات المعتنية بالعقل، والمُعلية من شأنه، والمؤكدة لدوره، بدءًا من الشيخ محمد عبده، ومرورًا بنفر غير قليل من تلامذته والمتأثرين بفكره؛ والذين لم يعولوا كثيرًا في تفاسيرهم أو كتاباتهم في السيرة على ذلك النوع من المعجزات؛ بل حصروا اهتمامهم وجهودهم في التركيز على القرآن كمعجزة كبرى للنبي ﷺ، متأثرين ـ في موقفهم هذا ـ بظروف العصر، وشيوع النزعة العلمية الطاغية؛ والتي تأبى بشدة كل ما يصعب على العقل أن يفسره، أو يعز عليه إدراكه، وقد أثارت آراؤهم حول هذا الموضوع معارك فكرية متعددة، اشتعلت فيها حدة النقاش وعلت درجته، وتوالت الكتابات من كلا الطرفين ـ المؤيد والمعارض ـ لتثبت صحة دعواها، وزيف آراء المخالفين وحججهم[4].

د ـ كرامات الأولياء:

يعتقد أهل السُّنَّة ويوافقهم جمهور الأشاعرة: أن الله يكرم من شاء من أوليائه

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (١٦/ ١٥٢، ٤٠٧ ـ ٤٢٣)، و«رسائل العدل والتوحيد» (١/ ٢٣٩، ٢٤٠)، و«شرح الأصول الخمسة» ص٥٩٥.

(٢) القاضي عبد الجبار «تثبيت دلائل النبوة» (٢/ ٥١١).

(٣) انظر: «المغني» (١٦/ ١٥٢).

(٤) انظر: الشيخ مصطفى صبري «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين» (٤/ ١ ـ ٢٨٠)، د. فهد بن عبد الرحمٰن الرومي «منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير» ص٥٤٥ ـ ٥٩٥، د. محمد حسين هيكل «حياة محمد» ص٥٣ ـ ٦٥ الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٧م).

الصالحين وعباده المتقين بكرامات، تنخرق معها العادات والقوانين الطبيعية وسنن الله الكونية المطردة، ولكنها تظل بعيدة ومتمايزة عن معجزات الأنبياء ﷺ؛ فلا تَرِد مقرونة بالتحدي، كما لا تظهر على مدعي النبوة أو سيئ السريرة، وغالبًا ما يحاول من يظهرها الله على يديه أن يكتمها، ولا يسعى بحال لإفشائها[1].

ووقوع تلك الكرامات ثابت بطريق التواتر المعنوي، وقد وُجد منها في زمن الصحابة وما بعده حوادث كثيرة، يصعب حصرها، ومع تعددها واختلاف آحادها فإنها تشترك في قدر موجود فيها جميعًا؛ وهو وقوع كرامة لأحد الصالحين، كما لا يخفى أن نماذج منها وردت في القرآن الكريم كقصة أصحاب الكهف ونومهم تلك المدة الطويلة، ثم قيامهم بعد ذلك، وقصة الذي مرَّ على قرية وهي خاوية فأماته الله ثم أحياه، وما جرى لمريم ﵍ من الرزق بغير حساب، والآيات التي رأتها في حمل ولدها عيسى ﵇ ووضعه، وغير ذلك من الأمثلة.

وقد اختلف موقف المعتزلة تجاه الكرامات؛ فشدد القاضي عبد الجبار على القول بنفيها[2]، محاولًا إغلاق الباب أمام أي نوع من اللبس يمكن أن يحدث نتيجة التشابه الظاهري بين المعجزة والكرامة؛ ولذا كان الأسلم من وجهة نظره نفيها بإطلاق جملةً وتفصيلًا، ولما كانت في مجموعها منقولة بالتواتر فقد راح يشكك في تواترها بل صحتها[3]؛ لأن شروط التواتر لم تتحقق، ورواتها لم ينقلوها عن مشاهدة وعيان وإنما عن تقليد، ومن نقلها عن مشاهدة ـ وهم قلة ـ ربما نسبوها إلى من ينفيها عن نفسه، وصاحب الشأن أدرى الناس به، ولن نطيل في مناقشة كلام القاضي، فحتى لو سُلِّم ـ على سبيل التنزل ـ بانتفاء التواتر في تلك الروايات، فما العمل فيما ثبت بالنص القرآني المقطوع بصحته؟!

وقد شاع عن موقف المعتزلة من كرامات الأولياء أنهم ينكرونها جميعًا؛ نظرًا لطبيعتهم العقلية التي ربما يصعب عليها التسليم بالخوارق إلَّا في أضيق الحدود، لكنني وقفت على نص في غاية الأهمية لمعتزلي متأخر يصحح جزءًا كبيرًا من ذلك الرأي الشائع ويوضح حقيقة المذهب الاعتزالي؛ حيث قال: «اختلفوا ـ أي: المعتزلة ـ في جواز ظهورها على الأولياء من دون الدعوى إكرامًا لهم، فذهب أبو هاشم وقاضي

(١) انظر: ابن تيمية «مجموع الفتاوى» (١١/ ٢٧٦ ـ ٢٨٢)، عبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص١٨٥، الشهرستاني «نهاية الإقدام» ص٤٩٧ ـ ٤٩٩.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (١٥/ ٢١٧ ـ ٢٣٥، ٢٤١ ـ ٢٤٣)، ود. عبد الكريم عثمان «نظرية التكليف» ص١٠، ١٠١.

(٣) انظر: «المغني» (١٥/ ٢٢٥، ٢٢٦) و«رسائل العدل والتوحيد» (١/ ٢٤٢).

القضاة إلى المنع من جواز ظهورها عليهم في هذه المقامات الثلاثة، وذهب سائر الشيوخ إلى جواز ذلك من أهل العدل». ثم فصَّل مذهب القائلين بالجواز، وهل يراد به الجواز العقلي أو الشرعي، فقال: «وذهب أبو بكر بن الأحساد من أصحابنا إلى جواز ذلك عقلًا، وزعم أن دلالة سمعية منعت ذلك في ديننا، وذهب شيخنا أبو الحسين البصري، وركن الدين محمود الخوارزمي إلى جواز ذلك عقلًا، وأنه لا مانع من ذلك لا عقلًا ولا سمعًا، وهو الذي نختاره نحن في هذه المسألة»[1].

ويبدو بوضوح من خلال هذا النص أن جمهور المعتزلة يسلمون بثبوت الكرامات خلافًا للمشهور عنهم، وأيًّا كان رأيهم في المسألة فما يعنينا هو كيفية تعاملهم مع ما ثبت تواترًا إذا خالف المذهب.

وأخيرًا، يمكن تلخيص الموقف الاعتزالي من حجية الأحاديث المتواترة في النقاط التالية:

١ - يُقر المعتزلة بحجية المتواتر وإفادته العلم، وإن اختلفوا في نوعية هذا العلم، باستثناء بعض الآراء الشاذة المنسوبة إلى نفرٍ منهم كالنظَّام وهشام الفوطي.

٢ - عدد المتواتر قليل في نظر المعتزلة، والمواطن التي استدلوا فيها بأحاديث متواترة لا تتعدى أصابع اليد الواحدة.

٣ - لم يلقَ المتواتر المعنوي العناية الكافية من المعتزلة، وإن سلَّموا بوجوده واستدلوا به في بعض المسائل.

٤ - وتبدو السمة المشار إليها أكثر وضوحًا عند متقدمي المعتزلة، وبالرغم من قلتها عند المتأخرين إلَّا أنها لم تندثر تمامًا، كما هو الحال عند القاضي عبد الجبار في نماذج من هذا القبيل.

٥ - لم يتورع المعتزلة - أو على الأقل بعضهم - عن رد كثير من الأحاديث المتواترة تواترًا معنويًّا لمخالفتها المذهب، وشككوا في ثبوت تواترها؛ بل وصل الحال بهم أحيانًا إلى تضعيفها.

موقف الأشاعرة من حجية المتواتر:

ليس بين الأشاعرة أدنى خلاف في حجية الأحاديث المتواترة، فكلهم متفقون على ثبوتها وإفادتها العلم والتعويل عليها، ونصوصهم في هذا الصدد كثيرة ومتنوعة بدءًا من شيخ المذهب أبي الحسن الأشعري، الذي كانت له عناية بالرد على من شكك في حجية المتواتر أو نازع فيها، ومن مؤلفاته في هذا الموضوع كتاب في النقض على ابن

---

(١) تقي الدين النجراني «الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء» (ل ١٣٤ أ، ١٣٤ ب).

الراوندي في إبطال التواتر وفيما يتعلق به الطاعنون على التواتر[١].

وعلى نفس المنوال عقد الباقلاني في كتابه «التمهيد» بابًا في الكلام عن إثبات التواتر واستحالة الكذب على أهله، وانتهى إلى أن العلم المستفاد من المتواتر ضروري، لا يجوز التشكيك فيه بحال[٢]، ومثله عبد القاهر البغدادي، الذي يرى أن المتواتر «موجبٌ للعلم الضروري بصحة مخبره»[٣]، وحكم الجويني على جاحد العلم بالتواتر بأنه «جاحدٌ للضرورة، ومتشككٌ في المعلوم على البديهة»[٤]، ونقل الآمدي اتفاق الكل «على أن خبر التواتر مفيدٌ للعلم بمخبره»[٥]، واستفاض الرازي في الكلام عن منكري العلم بالتواتر، وتوسع في عرض شبههم والرد عليها[٦].

ولعله من الإطالة دونما مبرر أن نسترسل في عرض أقوال أئمة الأشاعرة جميعًا فيما هو محل اتفاق بينهم، وإن كان ثمة خلاف فهو في بعض مسائل فرعية؛ كالعدد الواجب توافره لإثبات التواتر، وشروطه، ونوعية العلم المستفاد منه، هل هو ضروري أو نظري[٧]، وكل ذلك لا يخل بأصل الاتفاق بين أئمة المذهب على قطعية الخبر المتواتر.

وعلى المستوى التطبيقي يُسلِّم الأشاعرة بالأحاديث المتواترة، ويقبلونها، ويستدلون بها في كثير من المواضع، كما فعلوا في الاحتجاج على رؤية الله في الآخرة، والشفاعة، وكرامات الأولياء، ومعجزات النبي ﷺ الحسية، وغيرها من المسائل التي تندرج عندهم تحت ما يسمى بالسمعيات[٨]، وهم في هذا متابعون لأبي الحسن، الذي كثيرًا ما كان يستدل بما تواتر من الأحاديث، بل نجده يُلزِم المعتزلة بقبول كثير مما ردوه؛ لأنهم أخذوا بما هو أقل منه عددًا من حيث الرواية، وقد ألزمهم بذلك في مسألة رؤية الله في الآخرة، فقال: «رُويت الرؤية عن رسول الله ﷺ من طرق مختلفة

---

(١) ابن عساكر «تبيين كذب المفتري» ص١٣٥.

(٢) الباقلاني «التمهيد» ص١٦٢، ١٦٣.

(٣) عبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص١٢.

(٤) الجويني «الإرشاد» ص٤١٢.

(٥) الآمدي «الإحكام» (٢/ ٢٢).

(٦) الرازي «نهاية العقول في دراية الأصول» ص٢٩٢ ـ ٣٠٤، دراسة وتحقيق: صلاح محمد عبد الرحمٰن، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم (١٩٩١م).

(٧) انظر: الباقلاني «التمهيد» ص١٦٣، والجويني «الإرشاد» ص٤١٢ ـ ٤١٦، و«البرهان» (١/ ٥٦٩ ـ ٥٨٠)، والرازي «المحصول» جـ ٢/ق ٣٢٨/١، والآمدي «الإحكام» (٢/ ٢٧ ـ ٣٤)، والجرجاني «شرح المواقف» (١٤٩/١).

(٨) انظر: الباقلاني «الإنصاف» ص٥١ ـ ٩٤، وعبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص٢٤٦، وسعد الدين التفتازاني «شرح العقائد النسفية» ص٦٧.

عديدة، عدد رواتها أكثر من عدة خبر الرجم، ومن عدة من روى أن النبيَّ ﷺ قال: «**لا وصية لوارث**»[1]، ومن عدة رواة المسح على الخفين، ومن عدة رواة قول رسول الله ﷺ: «**لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها**»[2]، وإذا كان الرجم وما ذكرناه سننًا عند المعتزلة، كانت الرؤية أولى أن تكون سنة لكثرة رواتها ونقلتها»[3].
ويتكرر نفس المعنى في كلام أبي الحسن عن الحوض[4]، وعذاب القبر[5].

ومع أن ما سبق تقريره يمثل الخط العام للموقف الأشعري في الاستدلال بالمتواتر إلَّا أن بعض متأخري المذهب ـ وأبرزهم الرازي ـ كان لهم موقف مغاير من الأحاديث المشتملة على ما يخالف رأي المذهب في إثبات علو الله ﷻ على خلقه، واستوائه على عرشه، ونزوله إلى السماء الدنيا نزولًا يليق بجلاله في ثلث الليل الآخر، وأمثال ذلك مما يعرف بالصفات الخبرية[6]، والتي حكم عليها المحدثون بالتواتر، بينما نازع الأشاعرة في تواترها، وعدوها آحادًا، ومن ثم قرروا عدم جواز الاستدلال بها في أصول الاعتقاد، وأحيانًا شككوا في صحتها، وعلى فرض ثبوتها ففي التأويل وصرف المعنى أو التفويض سعة من القول للنجاة من إلزامات الخصوم وحججهم[7]، وسيرد تفصيل لتلك المسالك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

مقارنة بين الموقفين الاعتزالي والأشعري من حجية المتواتر:

من خلال العرض السابق لآراء كلٍّ من المذهبين حول المتواتر يمكن أن نخرج بالنقاط التالية:

١ ـ على المستوى النظري يقر الفريقان بحجية المتواتر وإفادته العلم، وإن اختلفوا: هل هو ضروري أو نظري؟

٢ ـ وُجد من بين أئمة الاعتزال من نُسبت إليه آراء ومواقف غير جيدة تجاه حجية المتواتر، بينما يخلو المذهب الأشعري من ذلك، وحجية المتواتر عندهم محل اتفاق.

---

(١) رواه أحمد (٤/١٨٦، ١٨٧)، والترمذي (٢١٢٠، ٢١٢١)، وابن ماجه (٢٧١٣، ٢٧١٤)، وحكم عليه بعضهم بالتواتر، وانظر: الكتاني «نظم المتناثر» ص١٦٧، ١٦٨.

(٢) رواه البخاري (٥١٠٨ ـ ٥١١٠)، ومسلم (٤/٥٦٢ ـ ٥٦٥ نووي)، والنسائي (٦/٩٧، ٩٨)، وابن ماجه (١٩٢٩ ـ ١٩٣١)، وانظر: الألباني «صحيح الجامع» (٧٤٧٤).

(٣) أبو الحسن الأشعري «الإبانة» ص٤٩، ٥٠، تحقيق: د. فوقية حسين.

(٤) المصدر السابق ص٢٤٥.

(٥) المصدر السابق ص٢٤٧.

(٦) انظر: الرازي «أساس التقديس في علم الكلام» ص٩٩ ـ ١٢٤، مطبعة كردستان العلمية ـ القاهرة (١٣٢٨هـ).

(٧) انظر: المصدر السابق ص٢٠٤ ـ ٢١١.

٣ - لم يُسلم المعتزلة بكثير من الأخبار المتواترة المخالفة لمذهبهم، ونازعوا في تواترها، بل في صحتها، ولم يوجد نظير لذلك عند متقدمي الأشاعرة، وإن وجدت أمثلة له عند بعض المتأخرين.

٤ - ويمكن القول إجمالًا: إن الموقفين متقاربان، إذا استثنينا بعض الآراء الشاذة لنفرٍ من المعتزلة، وإن كان الموقف الأشعري أكثر تميزًا؛ لاتفاق أصحابه، وتسليمهم العملي إضافة للتسليم النظري.

المبحث الثالث

حجية أحاديث الآحاد

تبين من خلال المبحث السابق أن جُلَّ أحاديث السُّنَّة ـ من وجهة النظر الاعتزالية والأشعرية ـ مرويٌّ بطريق الآحاد، ولا يمثل المتواتر منها سوى نسبة ضئيلة لا تكاد تُذكر، مما يدل على أن البحث في حجية أحاديث الآحاد ومدى إمكانية الاستدلال بها في إثبات المسائل العقدية يمثل عمليًّا حقيقة موقف المدرستين من حجية السنة.

وقد حظيت دراسة هذا النوع من الأخبار باهتمام كبير، قديمًا وحديثًا، ودار حولها نزاعٌ طويل الذيل، ما بين محتج بها ومعتمد عليها في العقيدة والفقه إذا توافرت شروط ثبوتها، وما بين مفرق بين مجالي الاعتقاد والتعبد، وثمة فريق ثالث اتخذ من الطعن فيها سلمًا يرقى من خلاله للطعن في السنة ككل؛ لأن التشكيك في الآحاد ـ وهي تمثل الشطر الأكبر منها ـ سيؤدي بطريقة أو بأخرى إلى فقدان الثقة في السنة بأسرها.

وقد تعددت المناقشات والردود بين كل اتجاه وآخر من الاتجاهات المذكورة، وأُلِّف عدد كبير من الكتب سواء لقدماء[1] أو لمعاصرين، ونظرًا لتشعب الموضوع واتساع مناحي البحث في عناصره فسوف نركز على ثلاث مسائل رئيسة، تمثل لب الخلاف في هذه القضية، وترتبط بعضها مع بعض برباط وثيق، بحيث يترتب على القول بواحدة منها اتخاذ موقف معين تجاه ما بعدها، والمسائل الثلاث التي سيدور بحثنا حولها هي:

أ ـ مدى إفادة أخبار الآحاد للعلم، وهل يمكن أن نتحصل على العلم الجازم بواسطتها أو لا يفيد خبر الواحد سوى الظن في جميع أحواله.

ب ـ الاحتجاج بأخبار الآحاد في مجال التعبد.

جـ ـ الاحتجاج بأخبار الآحاد في مجال الاعتقاد.

---

(١) انظر: النووي «شرح صحيح مسلم» (١/ ٥٠)، وابن عساكر «تبيين كذب المفتري» ص١٣٥، وسعيد أعراب «مع القاضي أبي بكر بن العربي» ص١٧٣.

وبناء على استخلاص آراء المذهبين في كل مسألة من المسائل المشار إليها يمكن أن نخرج بصورة واضحة لحقيقة موقفهما من الاحتجاج بأخبار الآحاد في مجال الاعتقاد، وكيفية التعامل مع الأحاديث الواردة في هذا الجانب، سواء بالتصحيح والقبول، أو بالتضعيف والرد، ولعله يحسن أولًا أن نبدأ بتعريف الآحاد بمعناه الاصطلاحي.

تعريف الآحاد اصطلاحًا[1]:

تشترك التعريفات المقدمة لخبر الواحد ـ سواء من المحدثين أو الأصوليين أو المتكلمين ـ في أن المراد به «ما لم يبلغ حد التواتر، بأن فقد شرطًا من شروطه»[2]، ويستوي الأمر فيما إذا كان الشرط المفقود هو العدد الكثير، أو الاستناد إلى المحسوس، أو إحالة العادة تواطؤ الرواة على الكذب، أو غير ذلك من شروط التواتر.

والمهم أنه لا يشترط في كون الخبر آحادًا أن يرد برواية راوٍ واحد، بل كل خبر لم يُفد العلم يطلق عليه أنه خبر آحاد عند المتكلمين ولو رواه جمع غفير، وقد نبه الباقلاني إلى أن «الفقهاء والمتكلمين قد تواضعوا على تسمية كل خبر قصر عن إيجاب العلم بأنه خبر واحد، وسواء عندهم رواه الواحد أو الجماعة التي تزيد على الواحد»[3].

وبناء على هذا المفهوم تصير رواية العشرين ـ وليس منهم رجل من أهل الجنة ـ آحادًا عند أبي الهذيل العلاف، ورواية التسعة والستين أو التسعة والتسعين آحادًا عند من اشترط رواية السبعين أو المائة في إثبات التواتر، مما يدل على حدوث نوع من الخلط عند كثير ممن تكلموا في هذا الباب، حينما وضعوا نصب أعينهم مفهومًا لخبر الواحد، يحصره في رواية الواحد أو الاثنين، وعلى أساس هذا المفهوم دارت حججهم وأدلتهم حول رد أخبار الآحاد، وذكر الاحتمالات التي يمكن أن تتطرق

---

(١) أما في اللغة: فالآحاد جمع واحد، وقيل: جمع أحد، وجذر هذه المادة يدل على الانفراد، وليس ثمة ملازمة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، إذ لا يقتصر على رواية الواحد المنفرد فحسب، بل يتسع ليشمل رواية الجمع إذا فقد شروط التواتر، انظر: ابن فارس «معجم مقاييس اللغة» (٦/ ٩٠)، والجوهري «الصحاح» (٢/ ٥٤٧، ٥٤٨)، وابن منظور «لسان العرب» (٣/ ٤٤٨، ٤٤٩)، والفيومي «المصباح المنير» ص٨٥٤، ٨٥٥.

(٢) انظر: الباقلاني «التمهيد» ص٣١٤، والجويني «الإرشاد» ص٤١٦، ٤١٧، والآمدي «الأحكام» (٢/ ٤٨، ٤٩)، وابن جبرين «أخبار الآحاد في الحديث النبوي» ص٣٧.

(٣) انظر: الباقلاني «التمهيد» ص١٦٤، والأرموي «نهاية الوصول» (٧/ ٢٨٠٠)، والجويني «التلخيص» (٢/ ٢٢٦، ٣٢٥).

إليها، غير ملتفتين إلى أن مفهوم الآحاد أوسع دائرة من هذا المعنى الضيق الذي حصروه فيه[1].

وتنقسم أخبار الآحاد الواردة في السُّنَّة إلى المقبول والمردود، ومحل البحث كما هو معلوم يتعلق بالمقبول بنوعيه الصحيح والحسن، وأما الحديث الضعيف أو الموضوع فلا مجال للعمل بهما في نطاق العقيدة باتفاق أهل العلم جميعًا، وللمقبول شروط لا بد من توافرها كي يصح الاعتماد عليه، وقد تفاوتت الأنظار في تعدادها، وأضافت بعض الاتجاهات شروطًا خاصة لمزيد من الاستيثاق والاطمئنان لصحة الخبر، وإن كانت هناك شروط خمسة ذكرها المحدِّثون، ولا بد من تحققها لصحة الحديث، وهي: اتصال السند، وعدالة الرواة، وضبطهم، وعدم الشذوذ، وانتفاء العلة، وتفصيل الكلام عليها مبسوط بتوسع في كتب مصطلح الحديث[2].

١ ـ أخبار الآحاد ومدى إفادتها العلم:

وتعد هذه المسألة المفتاح الحقيقي لفهم الموقفين الاعتزالي والأشعري من حجية أحاديث الآحاد؛ إذ يترتب على البت فيها تحديد المجال الذي يمكن لتلك الأحاديث أن تعمل خلاله، أو يحتج بها على مسائله، ونظرًا لأهميتها البالغة فسوف نحاول قدر الطاقة التوسع في عرض الآراء الواردة بشأنها، وهي لا تخرج عن **اتجاهات أربعة**:

الاتجاه الأول:

ويرى أن خبر الواحد يفيد العلم مطلقًا دونما قرينة أو شرط؛ بل يطَّرد ذلك في جميع أخبار الآحاد أيًا كان وصفها، وقد نسب الجويني هذا المذهب إلى مَن أسماهم بالحشوية من الحنابلة وكتبة الحديث، ثم عقب عليه بعبارة شديدة فقال: «وهذا خزي لا يخفى مدركه على ذي لب»[3]، وكان الآمدي أكثر تحديدًا حينما عزاه إلى بعض أهل الظاهر، والإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه، ولم يقصره على بعض الحنابلة[4].

وتثير النسبة المذكورة شيئًا من التساؤل: فهل يمكن لعاقل أن يزعم إفادة خبر كل واحد العلم أيًا كانت صفة رواته؟ أظن أنه ليس باستطاعة أحد من أهل العلم المعتبرين أن يقول بهذا المذهب، لا الإمام أحمد ولا أهل الظاهر، ولا غيرهم من المتقدمين أو

---

(١) انظر: عبد العزيز بن راشد «رد شبهات الإلحاد عن أحاديث الآحاد» ص٣٢.

(٢) انظر: ابن كثير «الباعث الحثيث» ص١٧، وابن حجر «نزهة النظر» ص٢٩، والسيوطي «تدريب الراوي» (١/ ٦٣ ـ ٧٤). ومن نماذج الشروط الكلامية: عبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص٢٢، ٢٣.

(٣) الجويني «البرهان» (١/ ٦٠٦).

(٤) الآمدي «الإحكام» (٢/ ٤٩، ٥٠)، وانظر: الأرموي «نهاية الوصول» (٧/ ٢٨٠١).

المتأخرين؛ بل كما يقول ابن تيمية: «فإن أحدًا من العقلاء لم يقل: إن خبر كل واحد يفيد العلم، وبحث كثير من الناس إنما هو في رد هذا القول»[1]، وقد أثار عزو هذا المذهب إلى الإمام أحمد غضب ابن القيم؛ فشدد النكير على مَن نسبه إليه، واصفًا مَن فعل ذلك بالكذب الصريح[2].

وإضافة إلى نفي كلٍّ من ابن تيمية وابن القيم هذا المذهب عن إمامهما أحمد بن حنبل، وهما أخبر به من غيرهما، فإن المنقول عن أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في نقد الرواة وتجريحهم، وتضعيف الأحاديث وتعليلها، ولو كان رواتها عدولًا، وظاهر إسنادها الصحة لعلة خفية ـ مما يخرج عن الحصر، وهو من الشهرة بمكان في كتب الحديث.

وأما أهل الظاهر، فإن ابن حزم ـ وهو أبرز مُنظِّريهم ـ قد صرح بمذهبه في هذه المسألة، **وخلاصته**: أن خبر الواحد العدل عن مثله إلى رسول الله ﷺ يوجب العلم والعمل، فليس خبر كل واحد هكذا مطلقًا، وإنما خبر العدل فحسب[3]، وهذا فهم غير صحيح.

ويبدو أن نسبة هذا القول إلى أحمد وأهل الظاهر كانت من باب لازم أقوالهم؛ حيث رأى نفر من الأصوليين أنهم يقولون بإفادة خبر الواحد العدل العلم، ففهموا أنهم يذهبون إلى إفادة خبر كل واحد القطع واليقين، سواء أكان عدلًا أم ليس بعدل[4].

الاتجاه الثاني:

وذهب أصحابه إلى أن خبر الواحد يفيد الظن مطلقًا، سواء احتفت به القرائن أو ورد مجردًا عنها، وسواء تلقته الأمة بالقبول أو لم يكن الحال كذلك، فهو في جميع صوره لا يعدو درجة الظنية، التي يبقى فيها مجال للشك ـ قليلًا كان أو كثيرًا ـ في ثبوت الخبر وصحة نقله، وممن تبنى هذا المذهب جمهور المعتزلة والأشاعرة وعدد من الأصوليين والمحدثين ذوي النزعات الكلامية.

ونصوص المعتزلة كثيرة ومتنوعة في هذا الصدد، وقد صوَّر الخياط مذهبهم بقوله: «قولنا في خبر الواحد العدل: إنه لا يوجب علمًا بأن ما قال كما قال»[5]، ووافقه على ذلك الرأي كلٌّ من أبي القاسم البلخي[6]، والحاكم الجشمي[7]، وأبي علي

---

(١) آل تيمية «المسودة في أصول الفقه» ص٢٤٤.

(٢) ابن القيم «مختصر الصواعق المرسلة» (٢/ ٦٣٩).

(٣) ابن حزم «الإحكام» (١/ ١١٢).

(٤) انظر: ابن جبرين «أخبار الآحاد في الحديث النبوي» ص٥٨، ود. الغصن «موقف المتكلمين» (١/ ١٦٦).

(٥) الخياط «الانتصار» ص٩٠.

(٦) البلخي «قبول الأخبار ومعرفة الرجال» ورقة (٣)، مخطوطة دار الكتب (٧٤٥٣، حديث).

(٧) انظر: د. عدنان زرزور «الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن» ص٢٥٩.

الجبائي[١]، والقاضي عبد الجبار في العديد من كتبه[٢]، وهو مذهب سائر المعتزلة سوى النظَّام الذي جوَّز إفادة خبر الواحد العلم الضروري، إذا أحاطت به قرائن وأسباب يُقطع معها بصحة الخبر وينعدم مجال التشكيك في ثبوته، كما ذهب جماعة منهم إلى القول بإفادة خبر الواحد العِلْمَ في بعض الصور.

وأكثرية الأشاعرة ينحون هذا المنحى؛ بل وصل الأمر بأبي حامد الغزالي إلى أن يعد ذلك معلومًا بالضرورة[٣]، ووصف القول بإفادة خبر الواحد العلم بالمحال[٤]، ونقل الرازي اتفاق الناس على أن خبر الواحد لا يفيد إلَّا الظن ـ هكذا على سبيل الإطلاق دون تفصيل[٥] ـ وكأن النفر الآتي ذكرهم ـ والقائلين بإفادة خبر الواحد المحتف بالقرائن العلمَ ـ مخالفون للضرورة، وقائلون بالمحال، ولا عبرة بوفاقهم أو خلافهم.

وممن قال بذلك أيضًا من الأشاعرة: الباقلاني[٦]، وابن فورك[٧]، وعبد القاهر البغدادي[٨]، والجويني[٩]، والغزالي[١٠]، والرازي[١١]، وأبو بكر بن العربي[١٢]، والتفتازاني[١٣]، وبعض المحدِّثين المتأثرين بنزعات كلامية أشعرية؛ كالخطابي[١٤]، والخطيب البغدادي[١٥]، والبيهقي[١٦]، والنووي[١٧]، وابن الأثير[١٨]، وكثير ممن

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (٢٠/ ٢٦٢) القسم الأول.

(٢) انظر: «شرح الأصول الخمسة» ص٢٦٩، ٧٦٨، ٧٦٩، و«فضل الاعتزال» ص١٥٨، و«المغني» (١٣/ ٤٣٠)، (١٧/ ٣٨٢ ـ ٣٨٤)، وانظر: أبا الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ٩٤٦).

(٣) الغزالي «المستصفى» (١/ ١٤٥).

(٤) الغزالي «المنخول» ص٢٥٢.

(٥) الرازي «عصمة الأنبياء» ص١٠٥.

(٦) الباقلاني «التمهيد» ص١٦٣، ١٦٤، وانظر: «شرح الكوكب المنير» (٢/ ٣٥١).

(٧) ابن فورك «مشكل الحديث وبيانه» ص٥.

(٨) عبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص٢٢.

(٩) الجويني «الإرشاد» ص١٦١، و«العقيدة النظامية» ص٥٧، و«الكافية في الجدل» ص٩٣، و«البرهان» (١/ ٦٠٦ ـ ٦٠٨).

(١٠) الغزالي «المستصفى» (١/ ١٤٥)، و«إلجام العوام عن علم الكلام» ص٧٧، ٧٨.

(١١) الرازي «المطالب العالية» (٩/ ٢٠٣ ـ ٢١٤)، و«أساس التقديس» ص٢٠٥، ٢١٠.

(١٢) د. عمار طالبي «الآراء الكلامية لابن العربي» ص١٥٦، ١٥٧.

(١٣) التفتازاني «شرح المقاصد» (٥/ ٥٠، ٥٣، ٦١).

(١٤) البيهقي «الأسماء والصفات» ص٣٣٥، ٣٣٦.

(١٥) الخطيب البغدادي «الكفاية في علم الرواية» ص٥٠.

(١٦) البيهقي «الأسماء والصفات» ص٣٥٣.

(١٧) النووي «التقريب» المطبوع مع «تدريب الراوي» (١/ ١٣٢).

(١٨) ابن الأثير «جامع الأصول» (١/ ١٢٥).

كتبوا في أصول الفقه؛ بل عَدَّ الشيخ شلتوت ذلك مما اجتمعت عليه كلمة المتكلمين والأصوليين[1]، مع أن في هذا الاتفاق المدعى نظرًا سيتضح من الكلام عن الاتجاه القادم، كما أن عددًا من الأسماء المذكورة هنا نُقلت عنهم أقوال تقترب بهم من أصحاب المذهب الآتي ذكره.

وقد احتجَّ أصحاب هذا الاتجاه على ما انتهوا إليه من رأي، بجملة حجج تقتضي نوعًا من المناقشة والنظر في مضمونها، ومن أبرزها ما يلي[2]:

١ ـ لو كان خبر الواحد مفيدًا للعلم لأفاد خبر كل واحد، كما أن خبر التواتر لما كان موجبًا للعلم كان كل خبر متواتر كذلك.

ويبدو الضعف الواضح في صياغة هذه الحجة حتى إن الآمدي وصفها بأنها واهية[3]، وهي أقرب إلى أن تكون من باب لزوم ما لا يلزم، فمن الذي قال: إن خبر كل واحد يفيد العلم أيًا كانت صفة راويه، وأما حصول العلم بكل متواتر، فلتوفر الشروط التي يصدق من أجلها وصف التواتر وتحصيل العلم الضروري، بخلاف الآحاد، فإن أفراده تختلف، فلا يحصل العلم بكل واحد منها، ثم إن هذه الحجة لو صحت فإنما تلزم القائلين بالمذهب الأول فحسب، ولا تلزم القائلين بإفادة العلم مع وجود القرائن.

٢ ـ خبر الواحد يجوز عليه الكذب، ويمكن فيه السهو، وإن لم يتعمد الراوي الكذب، وما دام الأمر كذلك، فالواجب عدم القطع بصدق المخبِر ولا كذبه؛ بل يبقى خبره مظنونًا.

ويُجاب عن تلك الحجة: بأن التجويز المذكور ممكن؛ بل واقع فيما لا يحصى من الأمثلة، ولكن النزاع الحقيقي في كونه صفة لازمة لا ينفك عنها كل خبر واحد، حتى لو احتفت به قرائن تقطع بصدق المخبر، وتنفي احتمال أي شبهة لخطئه فضلًا عن الكذب المتعمد، وليس ثمة دليل على تلك الملازمة، وإن صلحت هذه الحجة في الرد على مَن قطع بخبر كل واحد، فليست صالحة للرد على مَن قطع ببعضها دون البعض الآخر.

---

(١) محمود شلتوت «الإسلام عقيدة وشريعة» ص٧٢.

(٢) انظر: أبا الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ٥٦٦ ـ ٥٧٠)، والآمدي «الإحكام» (٢/ ٥٠)، والأرموي «نهاية الوصول» (٧/ ٢٨٠٢ ـ ٢٨٠٦)، وابن جبرين «أخبار الآحاد في الحديث النبوي» ص٨٤ ـ ٩٢، ود. شعبان إسماعيل «حجية خبر الآحاد في العقيدة» ص١٦، ود. سهير رشاد «خبر الواحد في السُّنَّة» ص٢٦، ود. سليمان الغصن «موقف المتكلمين» (١/ ١٦٨ ـ ١٧١).

(٣) الآمدي «الإحكام» (٢/ ٥٠).

٣ ـ لو حصل العلم بخبر الواحد مجردًا، لم يَحْتَجْ مَن ادعى النبوة إلى تأييد خبره بالمعجزات التي يُعلم بها صحة ما ادعاه؛ لأن العلم يحصل بمجرد خبره، فلا يحتاج إلى زيادة مقويات؛ إذ يصير من باب تحصيل الحاصل.

ويجاب عن ذلك: بأن هناك فارقًا واضحًا بين المخبر العادي بأمر وجد ما يماثله بين الناس وبين مَن يدعي النبوة، فيأتي بأمر غير مألوف، وينصب نفسه مشرعًا يُخبر عن الله، ويبين الحلال والحرام، وينقل الناس عن عوائدهم ومؤلفاتهم، مما يُحتاج معه إلى آيات تقوي دعوته، وتثبت صدقه وإرساله من عند الله، فأين هذا كله من إخبار يتكرر في اليوم عشرات المرات؟

٤ ـ لو أفاد خبر الواحد العلم ما تعارض خبران، ونحن نرى الكثير من الأخبار يتعارض، فإن قيل بإفادة الجميع العلم حصل اجتماع الضدين وهو محال، وإن قيل بإفادة أحدهما كان ترجيحًا بلا مرجح، وهذا يدل على أن أحدهما لا بعينه كذب، فيجب التوقف في كل خبر.

ويجاب عن ذلك: بأن التعارض الحقيقي لا وجود له ألبتة بين نصين ثابتين في نفس الأمر، وأما التعارض الظاهري فموجود حتى في نصوص القرآن والسُّنَّة المتواترة، وهما مفيدان للعلم بالاتفاق، فليس مقصورًا على أخبار الآحاد وحدها، وأي جواب يوردونه للخروج من إشكال وجوده في النصوص القطعية، صالح للإجابة في حالة الآحاد، ثم إن القائلين بإفادة خبر الواحد المحتف بالقرائن العلمَ اشترطوا سلامته من المعارضة[1] حتى يُحكم له بالصحة.

وتبقى بعض الحجج الأخرى والتي لا تخرج عما ذكرناه كالأوجه الأربعة عشر التي ساقها الرازي في كتابه «المطالب العالية»[2] لإثبات ظنية أخبار الآحاد على سبيل العموم، استنادًا إلى إمكانية وَهْم الرواة وخطئهم ووقوع السهو في المتون والألفاظ، ولا يخفى أن النزاع ليس في وقوع الخطأ والوهم في أخبار الآحاد، فذلك واقع بالفعل، وإنما النزاع في جعل ذلك قضية كلية تشمل جميع صور خبر الواحد وحالاته، وكما هو معلوم فإن إثبات مثال واحد مفيد للعلم من هذه الأخبار يكفي لخرم هذه الكلية المدعاة، وهو ما يسعى إليه أصحاب الاتجاه القادم، القائلون بأن خبر الواحد قد يفيد العلم بشروط معينة، والعجيب أن الرازي نفسه نُسب إليه شيء من هذا القبيل.

---

(١) انظر: ابن حجر «نزهة النظر» ص٢٦، ٢٧.

(٢) الرازي «المطالب العالية» (٩/ ٢٠٣ ـ ٢١٤).

الاتجاه الثالث:

ويرى أصحابه أن خبر الواحد لا يُحكم عليه بحكم عام، فهو لا يفيد الظن مطلقًا، كما لا يفيد العلم مطلقًا، وإنما يستفاد من أخبار الآحاد العلم إذا احتفت بها قرائن يقطع معها بصدق الخبر، وتنتفي إمكانية الشك في ثبوته، وقد قال بهذا المذهب أو ببعض صوره كثير من العلماء الذين ينتمون إلى اتجاهات وتخصصات شتى، مما يردُّ بوضوح على الرأي الشائع ـ دون تحقيق ـ من كون أخبار الآحاد لا تفيد إلَّا الظن مطلقًا بالاتفاق بل بإجماع الأصوليين والمتكلمين، وسوف نرى من خلال الأسماء الآتي ذكرها أن هذا الاتفاق المدعى لا نصيب له من الصحة، وأن عددًا غير قليل من أهل العلم يخالفون هذا القول، ويتبنون ما يعارضه.

وأبرز مَن قال بهذا المذهب من المعتزلة النظَّام، مع نوع من الاختلاف في مسلكه واستدلاله؛ فقد ذهب إلى أن خبر الواحد ربما أفاد العلم الضروري إذا قارنه سبب، ومثَّل لذلك بالمخبر الواحد عن موت مَن تقدم لنا العلم بشدة مرضه، وشاهدنا عند خبره الأمارات والآلات التي لا تصلح إلَّا للموتى، فهذه قرائن وشواهد تقطع بصحة الخبر وصدق ناقله[(١)].

وثمة نص على قدر كبير من الأهمية ذكره أبو الحسين البصري[(٢)]، ويدل بوضوح على أن عددًا غير قليل من أئمة المعتزلة يقطعون بصحة خبر الواحد لتوافر إحدى القرائن؛ وهي إجماع الأمة على مقتضاه والحكم بصحته، وقد نُسب ذلك إلى أبي هاشم الجبائي، وأبي عبد الله البصري، والقاضي عبد الجبار، وإذا أضفنا إليهم النظام وأبا الحسين البصري خرجنا برأي خمسة من المعتزلة يقطعون بصحة خبر الواحد في بعض صوره، ولكن مع هذا فالغالب على المعتزلة هو الاتجاه السابق.

أما الأشاعرة، فيمكن أن نرصد عددًا كبيرًا من أئمتهم يتبنون هذا الاتجاه، فقد رجَّح كلٌّ من: ابن فورك، وأبي إسحاق الإسفراييني[(٣)]، وعبد القاهر البغدادي[(٤)] إفادةَ الخبر المستفيض للعلم كالمتواتر، ولكنه علم نظري مكتسب وليس علمًا ضروريًا، ويدخل في مفهوم المستفيض عند عبد القاهر أنواع كثيرة؛ كخبر الواحد المجمع على

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (١٥/ ٣٩٢)، والخياط «الانتصار» ص٧٩، ٨٠، وأبا الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ٥٦٧)، وعبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص٢٠، و«الفَرْق بين الفِرَق» ص١٥٨.

(٢) «المعتمد» (٢/ ٥٥٥)، وانظر: «شرح العمد» (١/ ٢٧٧)، والآمدي «الإحكام» (٢/ ٦٣)، كما نسب الغزالي في «المستصفى» (١/ ١٣٦) إلى الكعبي تجويز وقوع العلم بخبر الواحد المحتف بالقرائن.

(٣) انظر: الزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٢٤٩)، و«شرح المحلي على جمع الجوامع» (٢/ ١٥١).

(٤) عبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص١٢، و«الفَرْق بين الفِرَق» ص٣٥٠.

حكمه، والخبر الذي كان أحادي الأصل ثم تواتر بعد ذلك، وهو يقارب المشهور الحنفي، الذي انتهى أكثر الأصوليين من الحنفية[1] إلى إفادته العلم، ويسمون هذا النوع من العلم «علم الطمأنينة» وهو دون المتواتر وفوق الآحاد.

واختار عدد من الأشاعرة إفادة أحاديث الصحيحين «البخاري ومسلم» والتي اتفق المسلمون على صحتها ـ العلم القطعي؛ نظرًا لتلقي الأمة لها بالقبول، وامتناع اتفاقها على الخطأ، فيدل هذا الاتفاق على قطعية ثبوت تلك الأحاديث سوى أحرف يسيرة انتقدها بعض الحُفَّاظ كالدارقطني وغيره[2].

وممن قال بهذا المذهب من الأشاعرة: أبو إسحاق الإسفراييني، والذي نقل إجماع أهل الصنعة على القطع بما في الصحيحين[3]، والجويني الذي حُكي عنه أنه قال: «لو حلف إنسان بطلاق امرأته أن ما في الصحيحين مما حكما بصحته من قول النبي ﷺ لما ألزمته الطلاق؛ لإجماع علماء المسلمين على صحته»[4]، وقد استفاد بعضهم من كلام إمام الحرمين اختياره القول بقطعية أحاديث الصحيحين، مع أن مذهبه الذي أسلفنا ذكره هو إفادة خبر الواحد الظن بكل حال، مما دعا الإمام النووي[5] إلى تأويل عبارته لتوافق قوله المعروف في المسألة.

واستقصاء أسماء الأشاعرة وغير الأشاعرة القائلين بقطعية أحاديث الصحيحين أمر غير يسير، ومن أشهرهم: ابن الصلاح، وابن القيسراني، وابن كيكلدى العلائي، والحافظ ابن كثير، وشيخ الإسلام ابن تيميَّة، وابن القيم، وسراج الدين البلقيني، وابن حجر العسقلاني، والسيوطي، وولي الله الدهلوي، والشوكاني، وصديق حسن خان، ومحمد أنور الكشميري الحنفي، والشيخ أحمد شاكر، والشيخ الألباني، وغيرهم الكثير[6].

وتظهر أهمية هذا المذهب إذا علمنا أن أحاديث الصحيحين ليست بالعدد القليل، وهي بالمفهوم الكلامي لا تخرج عن عداد الآحاد، والقول بإفادتها العلم يوسع كثيرًا من المساحة أو الحيز الذي تستطيع السُّنَّة أن تعمل من خلاله في مجال العقيدة، لا

(١) انظر: علاء الدين البخاري «كشف الأسرار» (٢/ ٣٦٨)، وابن أمير الحاج «التقرير والتحبير» (٢/ ٢٣٦).

(٢) انظر: ابن كثير «الباعث الحثيث» ص٢٩، وابن حجر «نزهة النظر» ص٢٦، ٢٧.

(٣) انظر: الزركشي «النكت على ابن الصلاح» ورقة (١٣)، نقلًا عن «أحاديث الصحيحين بين الظن واليقين»، ص٦.

(٤) النووي «شرح صحيح مسلم» (١/ ١٥)، والسيوطي «تدريب الراوي» (١/ ١٣١، ١٣٢).

(٥) النووي، المصدر السابق (١/ ١٥١).

(٦) انظر تفصيل تلك الأقوال ونصوصها في: رسالة مستقلة أفردت لهذه المسألة للباحث/ثناء الله الزاهدي، عنوانها: «أحاديث الصحيحين بين الظن واليقين» ص٦ ـ ١٦.

سيما وأن أحاديث العقائد في الكتابين يمكن أن تغطي أغلب الأبواب التي بحث فيها المتكلمون.

كذلك اختار عدد من أئمة الأشاعرة القول بإفادة خبر الواحد المحتف بالقرائن العلم، وممن صرح بذلك الآمدي حيث قال: «المختار: حصول العلم بخبره ـ أي: الواحد العدل ـ إذا احتفت به القرائن، ويمتنع عادة دون القرائن، وإن كان لا يمتنع خرق العادة بأن يخلق الله تعالى لنا العلم بخبره من غير قرينة»[1]، ووافقه ابن الحاجب[2]، والجلال المحلي[3]، والزركشي[4]، والتفتازاني، والإيجي، والشريف الجرجاني[5]، وعزاه صاحب تيسير التحرير[6] إلى الجويني والغزالي والآمدي والرازي، وفي كلامه نظر. نعم، يصح ذلك فيما يتعلق بالآمدي، أما الجويني فقد صرح بخلافه، وأما الغزالي والرازي فكلامهما النظري[7] يفيد ذلك؛ لكن مواقفهما العملية تتفق مع الاتجاه القائل بالظنية.

ولعله صار واضحًا بعد سرد الأسماء الكثيرة السابقة ـ والتي حاولنا ذكر ما أمكننا الوقوف عليه منها ـ عدم صحة ما ذاع واشتهرت حكايته ونقله عند غالبية المتأخرين من كون خبر الواحد لا يفيد إلَّا الظن، ولا يمكن أن يُحصِّل علمًا أيًا كانت طريقة وروده وكيفية نقله، حتى أصبح هذا القول إحدى البدهيات التي تتابعت المؤلفات الكلامية والأصولية على ذكرها ونقل الإجماع عليها، مع أن النصوص السابقة تدل على أن المسألة خلافية، إن لم يكن جمهور الأمة على خلاف ما حكوه.

وقد نسب أبو المظفر السمعاني (ت٤٨٩هـ) إلى عامة أهل الحديث القول بإفادة خبر الواحد العدل العلمَ، وأرجع نشأة القول بظنيته مطلقًا إلى القدرية والمعتزلة، وكان قصدهم من ذلك رد الأخبار، ثم انتقل إلى بعض الفقهاء الذين لم يكن لهم في العلم قدم ثابت، ولم يقفوا على مقصودهم من هذا القول[8]، وانتقل ابن تيمية بالمسألة إلى مدى أبعد؛ فلم يقتصر على عزو هذا الاتجاه إلى جمهور المحدثين فحسب؛ بل نسبه

---

(١) الآمدي «الإحكام» (٢/ ٥٠)، وانظر: د. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص١٦٢.

(٢) انظر: الإيجي «شرح مختصر ابن الحاجب» (٢/ ٥٥، ٥٦).

(٣) «حاشية البناني على شرح جمع الجوامع» (٢/ ١٣٠، ١٣١).

(٤) الزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٢٦٥).

(٥) «شرح الإيجي على مختصر ابن الحاجب مع حاشيتي التفتازاني والجرجاني» (٢/ ٥٥، ٥٦).

(٦) أمير بادشاه «تيسير التحرير» (٣/ ٧٦).

(٧) انظر: الغزالي «المستصفى» (١/ ١٣٦، ١٣٧)، والرازي «المحصول» جـ ٢/ ق ١/ ٤٠٢.

(٨) انظر: السيوطي «صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام» ص١٦٠، وابن القيم «مختصر الصواعق المرسلة» (٢/ ٦٠٨)، ود. الغصن «موقف المتكلمين» (١/ ١٧٥).

إلى جمهور الأمة من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، سوى فرقة قليلة من المتأخرين[١]، وهو قول المحدثين وأكثر الأشعرية، وابن تيمية معروف بالأمانة والدقة في نقل الأقوال باعتراف خصومه وموافقيه[٢].

وتجدر الإشارة إلى أن القرائن التي يقصدها أصحاب هذا الاتجاه متنوعة ومتفاوتة فيما بينها، أو كما يقول الرازي: «لا تفي العبارات بوصفها»[٣]، لكن يمكن إجمالها في قسمين أساسيين[٤]:

أحدهما: القرائن المتصلة: وهي أمور ترجع إلى أحوال الراوي، أو المروي، أو السامع المتلقي للخبر.

والآخر: القرائن المنفصلة: وهي أمور خارجية غير ملازمة للخبر في جميع أحواله؛ بل تقترن معه في بعض الأحيان دون بعضها الآخر؛ كمن أخبر بعطشه أو مرضه، ورُئيت عليه علامات ذلك ظاهرة من يبس شفتيه، أو تغير لونه، أو حرارة جسمه، كذا لو أخبر بما عليه فيه ضرر، ولكن حملته خشية الله، والخوف من عذابه، وليس هناك ما يلجئه إلى الإقرار، وغير ذلك مما عُني الأصوليون بذكر تفصيلاته[٥]، وإن كان يلاحظ أن القرائن المنفصلة أكثر وقوعًا في أخبار الناس العادية منها في الأحاديث النبوية.

الاتجاه الرابع:

ويرى أن خبر الواحد لا يفيد شيئًا، لا علمًا، ولا على أسوأ الأحوال ظنًّا، وقد حكاه السرخسي، ولم ينسبه إلى أحد[٦]، كما حكاه صاحب «شرح التوضيح» بدون نسبة أيضًا[٧]، وذكر الشاطبي[٨] أن طائفة ذهبت إلى نفي أخبار الآحاد جملة، والاقتصار على ما استحسنته عقولهم في فهم القرآن، وعزا ابن القيم[٩] إلى هذه الطائفة نفي أخبار الآحاد جملةً وتفصيلًا وردها بالكلية، سواء أكانت مما يقتضي علمًا

---

(١) ابن تيمية «مجموع الفتاوى» (١٣/ ٣٥١، ٣٥٢)، (١٨/ ٤٠ ـ ٤٨)، و«المسودة في أصول الفقه» ص٢١٤ ـ ٢٢٤، وانظر: الزاهدي «أحاديث الصحيحين» ص٨، ٩.

(٢) انظر: د. النشار «نشأة الفكر الفلسفي» (١/ ١٧٠، ٢٧٨)، ود. جلال موسى «نشأة الأشعرية وتطورها» ص٣٣٤، ود. المحمود «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (١/ ٣١٧ ـ ٣٢٧).

(٣) الرازي «المحصول» جـ ٢/ ق ١/ ٤٠٢.

(٤) انظر: ابن جبرين «أخبار الآحاد» ص٧٧، ٧٨، وابن حجر «نزهة النظر» ص٢٦، ٢٧.

(٥) انظر: «شرح الإيجي على مختصر ابن الحاجب» (٢/ ٥٥، ٥٦)، وأمير بادشاه «تيسير التحرير» (٣/ ٧٦).

(٦) السرخسي «أصول السرخسي» (١/ ٣٢١).

(٧) انظر: د. شعبان إسماعيل «حجية خبر الآحاد في العقيدة» ص١٤.

(٨) الشاطبي «الاعتصام» (١/ ١٣٢).

(٩) ابن القيم «مختصر الصواعق المرسلة» (٢/ ٦٣٠، ٦٣١).

أم عملًا، وهؤلاء هم الذين ناظرهم الشافعي، وعقد فصولًا مطولة للرد عليهم في كتابه «الرسالة»، ويسمون في عصرنا هذا بالقرآنيين[1]، ولا يخفى أن هذا الاتجاه لا يستحق الوقوف عنده طويلًا؛ لشذوذه عن أقوال سائر المسلمين، وعدم استناده إلى ما يمكن أن يسمى دليلًا؛ بل هي شبهات وأهواء خالية عن الحجة والبرهان.

وهكذا لا يتبقى معنا سوى اتجاهات ثلاثة، وقد علمنا أن الاتجاه الأول لا قائل به، فتنحصر الموازنة بين الاتجاهين الثاني والثالث، وفي رأيي أن الاتجاه الثالث القائل بإفادة خبر الواحد المحتف بالقرائن العلم أقوى من غيره وأقرب للقبول، وهو سالم من كل الاعتراضات التي وُجهت للاتجاهات الأخرى، كما أن مناصريه قد استدلوا على صحته بجملة متكاثرة من الحجج والأدلة يطول المقام بذكرها، ونكتفي بالإحالة إليها[2]، ونقتصر على دليل واحد من الواقع العملي.

فمن الأمور المشاهَدة أن كل الطوائف ـ دونما استثناء ـ تُسلم بصحة أقوال أئمتها، وتجزم بكونها مذاهب لهم ويجادلون عنها ويخلصون في نصرتها، ولو شك فيها أحد لأنكروا عليه، وهم ينسبون الكتب والمصنفات إلى أصحابها، ولو كانت مما مر عليه دهر طويل، وتعاورتها الأيدي؛ كمؤلفات أرسطو وأفلاطون، وأساطين الفلسفة والطب والطبيعة، وأشعار الجاهليين وتاريخ الأمم، مع أن جُل ذلك مروي من طريق الآحاد، ولا أظن أن أحدًا يستطيع الادعاء بأن ورودها جاء بالتواتر المفيد للقطع واليقين[3].

وليس من المبالغة أن يقال: إن من أخبار الآحاد ما يضطر المرء إلى التصديق به، أو على الأقل الاعتقاد النظري بثبوته، وإن نازع في ذلك بلسانه، وشاهد الحال أظهر دليل على تلك الحقيقة، فربما سمع المرء بقدوم غائب أو حبيب، فيستعد للقائه، ويتجشم الصعاب في الذهاب إليه مع ما يلحقه من مشقة ونصب، والمخبر في تلك الأحوال واحد فقط[4]، ولا يقال: إن هذا من باب العمل بخبر الواحد وليس الاعتقاد؛ لأنه لو لم يجزم بتصديقه ما أقدم على ما فعله، والفصل بين مجالي العلم والعمل مسألة في غاية الصعوبة[5]، تأباها الطبيعة البشرية، وتركيبة النفس الإنسانية في

---

(١) انظر في الرد التفصيلي على تلك الفرقة: خادم حسين إلهي بخش «القرآنيون وشبهاتهم حول السُّنَّة»، مكتبة الصديق، الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ).

(٢) انظر: ابن القيم «مختصر الصواعق المرسلة» (٢/ ٥٩٨ ـ ٦٠٨)، وابن حزم «الإحكام» (١/ ١١٢ ـ ١٣٩)، ود. الطبلاوي محمود سعد «أخبار الآحاد حجة في العمل والاعتقاد» ص٨٧ ـ ١٣٤، ود. سهير رشاد مهنا «خبر الواحد في السُّنَّة وأثره في الفقه الإسلامي».

(٣) انظر: ابن القيم «مختصر الصواعق المرسلة» (٢/ ٦٠٢)، وابن جبرين «أخبار الآحاد» ص٦٤، ٦٥.

(٤) انظر: ابن جبرين «أخبار الآحاد» ص٦٥.

(٥) انظر: د. سفر الحوالي «ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي» (١/ ١٠٥ ـ ١٣٩).

داخل كل واحد منا، ويصير التفريق بينهما أمرًا نظريًا لتسهيل البحث والدراسة، وأما على أرض الواقع فالحال مختلف؛ إذ لا تنبعث نفس الإنسان للإقدام على فعل ما، وعقد العزم عليه، إلَّا في وجود قدر كافٍ من التصديق الداخلي، والاقتناع الذاتي بصحة ذلك الأمر، وأما نوعية هذا التصديق، وهل هو علم أو ظن؟ فمسألة نسبية تختلف من شخص لآخر، ومن حالة لأخرى، ولا تخدش في القدر المشترك، والمفترض وجوده في جميع الأحوال.

أخبار الآحاد في مجال التعبد:

والذي يدعونا إلى دراسة هذه المسألة، مع أن اهتمام البحث ينصب على مجال الاعتقاد وليس التعبد ـ هو اعتبار موقف المعتزلة والأشاعرة منها بمثابة مؤشر مهم لموقفهم من حجية أخبار الآحاد في مجال الاعتقاد؛ إذ من المؤكد أن مَن رفض قبول خبر الواحد والأخذ به في الأحكام العملية أو توقف فيه؛ سيسلك نفس المسلك ـ من باب أولى ـ في الأحكام العملية.

وقد اتفقت كلمة أهل العلم على وجوب العمل بأخبار الآحاد وقبولها، والتعبد بما تتضمنه من أحكام، ولم يُنقل أدنى خلاف في ذلك عن أحدٍ منهم، حتى عدَّه بعضهم إجماعًا، ولعل الإمام الشافعي أقدم مَن نقل اتفاق المسلمين جميعًا على الاحتجاج بخبر الواحد؛ حيث قال في رسالته المشهورة: «ولو جاز لأحدٍ من الناس أن يقول في علم الخاصة: أجمع المسلمون قديمًا وحديثًا على تثبيت خبر الواحد، والانتهاء إليه بأنه لم يعلم من فقهاء المسلمين أحد إلَّا وقد ثبته؛ جاز لي، ولكن أقول: لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد»[1].

وتكررت حكاية الإجماع عند أبي يعلى الحنبلي[2] وابن عبد البر[3]، الذي أشار بعد نقله اتفاق أهل العلم في جميع الأمصار من لدن الصحابة إلى عصره على إيجاب العمل بخبر الواحد إلى وجود نزاع غير معتبر للخوارج، وطوائف من أهل البدع، وشرذمة لا تعد خلافًا، ولا تخدش في صحة الإجماع أو وقوعه.

وإذا انتقلنا إلى تفصيل موقف المعتزلة والأشاعرة، فمن اليسير أن نلحظ انتفاء الخلاف داخل المذهب الأشعري، فأئمته جميعًا ـ ودونما استثناء ـ متفقون على

---

(١) الشافعي «الرسالة» ص٤٥٧، ٤٥٨، تحقيق: أحمد شاكر.

(٢) أبو يعلى الحنبلي «العدة في أصول الفقه» (٣/ ٨٦٥)، وانظر: د. الغصن «موقف المتكلمين» (١/ ١٨٩، ١٩٠).

(٣) ابن عبد البر «التمهيد» (١/ ٢)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد بن عبد الكبير البكري.

وجوب التعبد والعمل بخبر الواحد، وقد أفردوا في مصنفاتهم الأصولية[1] مباحث مطولة لإثبات ذلك، والرد على من نازع في حجية العمل بأخبار الآحاد، كما نقلوا الاتفاق على الأخذ بها في أخبار الناس العادية، وفي الفتوى والشهادات.

أما الأحكام الشرعية التي وقع النزاع بشأنها فقد عُنوا بإيراد الأدلة المتنوعة من الكتاب، والسُّنَّة المتواترة، والإجماع، والقياس، والمعقول، والتي تدل بما لا يدع مجالًا للشك على أن الاعتداد بخبر الواحد أصل شرعي تضافرت على تقريره عشرات الشواهد من النصوص والسيرة العملية لرسول الله ﷺ وأصحابه رضوان الله عليهم أجمعين[2].

ويلاحظ أن غالب الأدلة التي ساقها أئمة الأشاعرة تتضمن قبول خبر الواحد والتعويل عليه مطلقًا وعلى سبيل العموم، وبدون تفريق بين مجالي الاعتقاد أو التعبد، ولا سيما احتجاجهم بالمسلك العملي للنبي ﷺ وأصحابه، ولكنهم قصروا دلالتها على جانب العمليات دون العلميات، وقد أُورد على هذه الأدلة العديد من الإشكالات والشُّبَه، وأجاب عنها أئمة الأشاعرة تفصيلًا، منتهين من ذلك ـ كما يقول الغزالي ـ إلى «أن الصحيح الذي ذهب إليه الجماهير من سلف الأمة ـ من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين ـ أنه لا يستحيل التعبد بخبر الواحد عقلًا، ولا يجب التعبد به عقلًا، وأن التعبد به واقع سمعًا»[3].

أما المعتزلة فإنهم كما هي عادتهم المستمرة لم يتفقوا على رأي واحد، وتغير الموقف ما بين المتقدمين والمتأخرين، وحدث نوع من التطور تُجاه هذه المسألة، نُجمله فيما يلي:

١ ـ يُفهم من كلام واصل ـ الذي حكاه القاضي عبد الجبار ـ أنه لا يرى حجية خبر الواحد مطلقًا دون تفرقة بين مجالي الاعتقاد والتعبد؛ حيث قال: «كل خبر لا يمكن فيه التواطؤ والتراسل والاتفاق فهو حجة، وما يصح ذلك فيه فهو مطرح»[4]،

---

(١) انظر: الباقلاني «التمهيد» ص١٦٧، وعبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص١٢، و«الفَرْق بين الفِرَق» ص٣٥٠، والجويني «البرهان» (١/ ٥٩٩)، و«التلخيص» (٢/ ٣٢٥ ـ ٣٣٣)، والرازي «المحصول» جـ ٢/ ق ١/ ٥٠٧، ٥٠٨، والآمدي «الإحكام» (٢/ ٦٨ ـ ١٠٠)، والزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٣٥٦ ـ ٢٦١)، والأرموي «نهاية الوصول» (٧/ ٢٨٠٦ ـ ٢٨١٤).

(٢) انظر: الجويني «البرهان» (١/ ٦٠٠ ـ ٦٠٤)، والرازي «المحصول» جـ ٢/ ق ١/ ٥٠٨ ـ ٥٤٢، والآمدي «الإحكام» (٢/ ٨١ ـ ١٠٠)، وابن جبرين «أخبار الآحاد» ص١١٦ ـ ١٣١، ود. محمد عبد الله عويضة «المنهج النبوي في قبول أخبار الآحاد» مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، المجلد الثالث عشر، العدد الأول، ص٨٩ ـ ١٠٣ (يناير ١٩٨٦م).

(٣) الغزالي «المستصفى» (١/ ١٤٨).

(٤) القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص٢٣٤.

وواضح أن النوع الأول المقبول هو المتواتر، والثاني المطروح هو الآحاد.

وليس بين أيدينا نصوص أخرى أكثر تفصيلًا تزيل اللبس والإيهام حول موقف واصل، وهل كان لا يقبل الآحاد في الأصول والفروع، ويقتصر على المتواتر، مثلما أشار بعض الباحثين[١]، أو أنه كان يردها في العقائد ويقبلها في الفقهيات، لا سيما مع تلمذته على الحسن البصري أحد أئمة الحديث الكبار، وقرب العهد نسبيًّا من زمان الصحابة والتابعين؛ بحيث يصير القول برد الآحاد كليةً في غاية الغلو، حتى إن متأخري المعتزلة أنفسهم لم يقبلوه، واستفاضوا في رده وإبطاله.

٢ ـ ولعمرو بن عبيد مواقف متعددة في ردِّ أخبار الآحاد حتى لو لم تتضمن أحكامًا عقدية؛ وإنما اقتصرت على الأحكام الفقهية فحسب، فقد سُئل عن حديث سمرة بن جندب أن النبيَّ ﷺ كان يسكت سكتتين في صلاته، فقال: «ما تصنع بسمرة؟ قبح الله سمرة»[٢]. وردَّ حديث العفو عن السارق إذا لم يصل الأمر إلى السلطان[٣]، وصحيح أننا لا نستطيع من خلال هذه المواقف الجزئية أن نخرج بتحديد دقيق لرأي عمرو في قبول خبر الواحد أو رفضه؛ لكنها على أية حال إشارة مهمة إلى أنه على فرض قبوله سيطلق العنان لعقله تصحيحًا وتضعيفًا، بغض النظر عن قوة الأسانيد أو ضعفها[٤].

٣ ـ ومع قول النظَّام بإفادة خبر الواحد العلم في بعض أحواله، فإن موقفه لم يكن أفضل من سابقيه؛ بل زاد عليهم في رده لعدد كبير من أحاديث الآحاد البعيدة كل البعد عن أمور العقيدة، والمتضمنة لأحكام عملية، ردًّا مشوبًا بالسخرية والاستهزاء، وقد وقفت على نموذج من ذلك نقله عنه تلميذه الجاحظ في كتابه «الحيوان»[٥]؛ حيث تعجب النظَّام من الأحاديث التي تحكم بنجاسة سؤر الكلاب، وتأمر بقتل بعض أنواعها؛ كالكلب العقور والكلب الأسود، ثم تحكم بطهارة الهرة وكونها من الطوافين والطوافات.

وهو يعيب على المحدِّثين روايتهم تلك الأحاديث ونسبتها إلى النبي ﷺ؛ لأن الكلب من وجهة نظره العقلية أعظم منفعة من السنور الذي يأكل الحمام والفراخ والعصافير والطيور الحسنة، ويسطو على الأموال، ولا يتنزه عن أكل الأوزاغ

---

(١) سليمان الشوايشي «واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية» ص٢٦٥.

(٢) الخطيب البغدادي «تاريخ بغداد» (١٢/ ١٧٦)، والذهبي «ميزان الاعتدال» (٤/ ١٩٤).

(٣) الخطيب «تاريخ بغداد» (١٢/ ١٧٢)، والشاطبي «الاعتصام» (١/ ٢٣٢).

(٤) انظر: د. محمد صالح محمد السيد «عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية» ص١٢٠ ـ ١٢٣، وعلي مصطفى الغرابي «تاريخ الفرق الإسلامية» ص١١٠، ١١١، ومحمد العبده، وطارق عبد الحليم «المعتزلة بين القديم والحديث» ص٨٤.

(٥) الجاحظ «الحيوان» (٢/ ٥٥).

والعقارب والحيات وكل شيء تعافه النفس، فكيف يُحكم بطهارة سؤره؟!

وكأن التحليل والتحريم مسألة عقلية تخضع لنظر زيد وعمرو، وقد أثبتت الأبحاث العلمية الحديثة ما يشتمل عليه لعاب الكلب من جراثيم وميكروبات يمكن أن تسبب الكثير من الأمراض، وحتى لو لم يثبت ذلك فالواجب على المسلم أن ينقاد لكلام الرسول ﷺ إذا ثبت عنه، وصحت روايته.

٤ ـ ولا يفترق الجاحظ في مواقفه كثيرًا عن أستاذه النظَّام، وإن كان أخف لهجةً وأكثر التزامًا[١]، وقد مال جماعة من المعتزلة إلى رفض العمل والاحتجاج بأخبار الآحاد مطلقًا؛ منهم: حفص الفرد[٢]، وإبراهيم بن إسماعيل بن علية[٣]، والخياط، ولتلميذه أبي القاسم البلخي رد مستقل عليه في هذه المسألة[٤]، ومنع الأصم والجبائي من جواز التعبد بخبر الواحد عقلًا[٥]، ونسب الجويني هذا المذهب إلى بعض المعتزلة دون تحديد[٦]، وجعلهم ابن حزم خارجين عن إجماع الأمة، التي اتفقت على قبول خبر الواحد الثقة، حتى ظهر متكلمو المعتزلة بعد المائة من التاريخ فخالفوا الإجماع في ذلك[٧].

٥ ـ وقد تغير الموقف الاعتزالي بصورة كبيرة على يد القاضي عبد الجبار ومدرسته المتأخرة، فلم يتأثر بأقوال أئمة الاعتزال المتقدمين، ولا حتى أستاذه أبي علي الجبائي[٨]؛ الذي اشترط لصحة الحديث أن يكون عزيزًا لا غريبًا، وإنما صرح في مواضع عديدة[٩] من كتبه بأن خبر الواحد حجة في مجال التعبد، واستفاض هو

---

(١) انظر: أحمد أمين «ضحى الإسلام» (٣/ ١١٦)، ود. عمر فروخ «تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون» ص٢١٤.

(٢) انظر: «رسائل الجاحظ» المطبوعة على هامش «الكامل» للمبرد (٢/ ٢٥١)، وأحمد أمين «ضحى الإسلام» (٣/ ١٣٨).

(٣) انظر: الشهرستاني «الملل والنحل» (١/ ٩١)، وانظر: ابن عساكر «تبيين كذب المفتري» ص٣٤٠.

(٤) انظر: القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص١٠٢، وعبد القاهر البغدادي «الفَرْق بين الفِرَق» ص١٧٩، وأبا المظفر الإسفراييني «التبصير في الدين» ص٧٨، وزهدي جار الله «المعتزلة» ص١٩٦، ود. الراوي «العقل والحرية» ص١٩٣.

(٥) انظر: ابن جبرين «أخبار الآحاد» ص١٠٧.

(٦) الجويني «البرهان» (١/ ٥٥٩، ٦٠٠).

(٧) ابن حزم «الإحكام» (١/ ١٠٨).

(٨) انظر: أبا الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ٦٢٢)، وابن حجر «شرح نخبة الفكر» ص٦٥، ومحمد رشاد عبد العزيز «الجبائية عقيدةً ومنهجًا» ص١٠٣، رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين، جامعة الأزهر (١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م).

(٩) انظر: «شرح الأصول الخمسة» ص٧٦٩، ٧٧٠، و«فضل الاعتزال» ص١٥٨، و«المغني» (٤/ ٢٢٥)، (٧/ ٢١٥)، (١٦/ ٤٠٧)، (١٧/ ٣٨٠ ـ ٣٨٥)، (٢٠/ ٤٤)، (القسم الثاني)، و«رسائل العدل والتوحيد»، «المختصر في أصول الدين» (١/ ٢٤٠).

وتلميذه أبو الحسين البصري[1] في التدليل على ذلك والرد على شُبَه النفاة والمنكرين لحجيته، ووافقهم على هذا الرأي أبو القاسم البلخي[2].

لكن قبول خبر الواحد عند هؤلاء النفر لم يكن على عمومه في كافة أنواع الأحكام الفقهية؛ وإنما فيما سوى الحقوق والمعاملات[3]، كما لا يُجوِّز المعتزلة للراوي أن يقول في هذا النوع من الأحاديث: قال رسول الله ﷺ؛ بل يستخدم صيغ التمريض؛ كرُوي، وخبرنا، وحُكي لنا، وما أشبه ذلك[4]؛ لأن خبر الواحد عندهم ظني الثبوت، وما كان هذا حاله فلا يجوز أن يُجزم بنسبته إلى النبي ﷺ.

وقد وضع أبو القاسم البلخي[5] شروطًا لا بد من توافرها لقبول خبر الواحد تتلخص في: عدم مخالفته لكتاب الله، وسُنَّة رسوله ﷺ، وإجماع الأمة، والعقل الذي جعله الله حجته على عباده، كما لا يجوز قبوله في أصول الشريعة وأحكامها التي تلزم العامة والخاصة، وتحتاج إلى النقل المتواتر[6].

وهكذا يظهر لنا أن ثمة تفاوتًا بين موقف متقدمي المعتزلة ومتأخريهم؛ فبينما اقتصر المتقدمون على قبول المتواتر وحده، فإن المتأخرين قد احتجوا بالمتواتر والآحاد معًا، وإن ظلت مخالفة العقل وآراء المذهب كفيلة بتضعيف الحديث أيًا كان نوعه، وسيمر علينا في المسألة القادمة نماذج متعددة لهذا الصنيع.

ولا يخفى أن من رفض الاعتداد بخبر الواحد ورده في مجال التعبد ـ لن يقبله من باب أولى في مجال الاعتقاد، ولذا سيكون البحث في المسألة القادمة مُنصبًّا على موقف الآخذين بالآحاد في مجال التعبد، وهل قبلوه في العقائد، أم أن موقفهم لم يستمر على نفس المنوال، فعادوا لموافقة شيوخ المذهب الأوائل مرة ثانية؟

أخبار الآحاد في مجال الاعتقاد:

وقد اتفقت كلمة المعتزلة على عدم جواز الاعتداد بأخبار الآحاد في مجال العقيدة، ويأتي ذلك كنتيجة حتمية لما سبق أن قرروه من إفادتها الظن، وقصورها عن الارتقاء إلى مرتبة اليقين، ولما كانت مسائل العقيدة لا يُقبل فيها سوى القطعيات لم يصح عندهم الاحتجاج بأخبار الآحاد في إثباتها أو التدليل عليها.

---

(١) انظر: «المعتمد» (٢/ ٥٧٣ ـ ٦٠٧).

(٢) انظر: البلخي «قبول الأخبار ومعرفة الرجال» ورقة (٣)، مخطوطة دار الكتب رقم (٧٤٥٣) حديث.

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار: «المغني» (١٧/ ٣٨١)، وأبا الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ٥٠٧ ـ ٥٧٣).)

(٤) انظر: «المغني» (١٧/ ٣٨٣، ٣٨٤).

(٥) أبو القاسم البلخي «قبول الأخبار» ورقة (٢).

(٦) انظر: المصدر السابق ورقة (٢٩)، و«المغني» (٨/ ٣٢٢)، و«شرح الأصول الخمسة» ص٧٧٠.

وقد تتابعت نصوص أئمة المذهب مؤكدة الحقيقة المتقدمة، وسنكتفي بذكر نماذج من أقوال الآخذين منهم بأخبار الآحاد في مجال التعبد، دون من لم يقبلها؛ لأن موقف هذا الفريق الأخير من الوضوح بما لا يحتاج معه إلى مزيد تقرير أو استشهاد.

١ ـ يرى الحاكم الجشمي أن أخبار الآحاد لا يصح التعويل عليها فيما سبيله العلم والاعتقاد[١]، وفي سياق تفسيره لقول الله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [البقرة: ٧٩] يستنبط من الآية أنه «لا يجوز قبول كل رواية؛ بل يجب التمييز بين الحق والباطل، فتدل من هذا الوجه على أنه لا يجوز قبول أخبار الآحاد التي يرويها المبتدعة والمشبهة لرياسة أو جر نفع»[٢].

٢ ـ ويذكر أبو القاسم البلخي عددًا من المجالات التي لا يُعتمد فيها على الآحاد؛ كأصول الكلام المجمع عليها، والتي يجب ألَّا يُقبل فيها إلَّا الأخبار المتواترة، ولا يُحتاج معها إلى أسانيد ولا إلى فلان عن فلان، وكذلك الأمر العام الذي يحتاج إليه الأكثر[٣]، وكل ذلك يُفترض فيه الشيوع والانتشار بحيث يرد برواية الجمع الغفير الذين يبلغون مبلغ التواتر.

٣ ـ ويلح القاضي عبد الجبار في مواضع عديدة من كتبه[٤] على أن خبر الواحد لا يُقبل فيما طريقه العلم؛ معللًا رأيه بأن كل واحد من المخبرين يجوز عليه الغلط، ويمكن أن يقع في الخبر السهو والنسيان والتغيير والتبديل؛ ولذلك لا يُرجع إليه في معرفة التوحيد، والعدل، وسائر أصول الدين[٥].

ثم يضع قانونًا كليًا للتعامل مع خبر الواحد الوارد في مسائل الاعتقاد، ويتلخص في أن الخبر «إن كان مما طريقه الاعتقادات يُنظر: فإن كان موافقًا لحجج العقول قُبل، واعتُقد موجبه، لا لمكانه بل للحجة العقلية، وإن لم يكن موافقًا لها فإن الواجب أن يُرد، ويُحكم بأن النبي لم يقله، وإن قاله فإنما قاله على طريق الحكاية عن غيره، هذا إذا لم يحتمل التأويل إلَّا بتعسف، فأما إذا احتمله فالواجب أن يتأول»[٦].

---

(١) انظر: د. عدنان زرزور «الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير» ص٢٥٨ ـ ٢٦٣.

(٢) انظر: الحاكم الجشمي «التهذيب في التفسير» (ق١٠٦)، نقلًا عن المصدر السابق ص٢٥٩.

(٣) البلخي «قبول الأخبار ومعرفة الرجال» ورقة (٣).

(٤) انظر: «فضل الاعتزال» ص١٥١، ١٥٦، ١٥٨، ١٩٥، و«المختصر في أصول الدين» المطبوع ضمن «رسائل العدل والتوحيد» (١/ ١٨٩، ٢٤٠)، و«المغني» (٤/ ٢٢٥)، (١٧/ ٣٨٢)، (٢٠/ ٢٦٢، ٢٨٠، ٢٨٧، ٢٩٣، (قسم أول)، (٦/ ٤٠٧)، و«شرح الأصول الخمسة» ص٧٦٩، ٧٧٠.

(٥) انظر: «المغني» (٤/ ٢٢٥)، و«فضل الاعتزال» ص١٩٥.

(٦) «شرح الأصول الخمسة» ص٧٧٠.

وتبعًا لهذا القانون الاعتزالي تنتفي الفائدة من أخبار الآحاد، ويمكن الاستغناء عنها بالكلية، فحتى في حالة موافقتها لأدلة العقول لن تقبل لذاتها؛ وإنما لمكان الحجة العقلية، وأما في حالة المخالفة فطرق الرد كثيرة ما بين تضعيف الروايات أو تأويلها، وربما كان أكثر تلك الطرق غرابة حمل الحديث على أن النبي ﷺ حكاه عن غيره، فكيف يحكي ﷺ أمرًا من أمور العقيدة عن غيره، ثم لا يعقبه بالموافقة أو المخالفة، مع أن إقراره حجة؟! ومَنْ هذا الذي يصل إلى الدرجة التي يشغل النبي ﷺ نفسه بحكاية أقواله؟!

ولا بأس أن نذكر عدة أمثلة من التطبيقات الاعتزالية للقانون المذكور، لا في جانب التأويل؛ لصعوبة حصره، ولأننا سنُفرد له مبحثًا مستقلًا إن شاء الله، وإنما في جانب الرد والتضعيف لعدد من الأحاديث الصحيحة الثابتة، ومن الملاحظ أن ميل المعتزلة إلى الطعن في الصحة كان أكثر وضوحًا من ميلهم إلى التأويل، وهذا ما نسبه القاضي إلى شيوخه فقال: «كان شيوخنا رحمهم الله لا يسوغون التعسف في تأويل أخبار الآحاد، ويردون ما هذه حاله من الأخبار، إذا قل احتماله للصواب»[1].

أ ـ رد أبو علي الجبائي، وتابعه القاضي عبد الجبار[2] حديث محاجة آدم وموسى[3]، مما أثار تعجب أحد تلامذة الجبائي؛ حيث رأى شيخه يقبل بنفس الإسناد حديثًا آخر، فسأله مستغربًا: حديثان بإسناد واحد، صححت أحدهما، وأبطلت الآخر؟! فأجاب الجبائي بأن القرآن وإجماع المسلمين ودليل العقل دل على بطلان أحدهما وقبول الآخر[4].

وفي كلامه إشارة مهمة إلى المنهج الاعتزالي الذي لا يلتفت كثيرًا إلى قوائم الإسناد، أو سلسلة الرواة وأحوالهم، وإنما التعويل الحقيقي على موافقة العقل أو مخالفته، وهذا ما اعترف به أبو علي حين قال عن بعض الأحاديث: «ما صححت هذا لإسناده ولا أبطلت ذاك لإسناده» وقال عن أبي هريرة: «إنما هو رجل من المسلمين»[5]، وبالطريقة ذاتها رد الجبائي[6] حديث: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد»[7].

---

(١) «المغني» (٤/ ٢٣٣).

(٢) القاضي عبد الجبار «المغني» (٨/ ٣٣٤)، و«فضل الاعتزال» ص١٦٨.

(٣) رواه البخاري (٣٤٠٩)، ومسلم (٢٠٤٢، ٢٠٤٣).

(٤) ابن المرتضى «المنية والأمل» ص٨٧.

(٥) الجشمي «شرح عيون المسائل» (١/ ٦٣)، نقلًا عن علي فهمي خشيم «الجبائيان» ص٧٩.

(٦) انظر: «المغني» (١٧/ ٣٠٩).

(٧) رواه البخاري (٧٣٥٢)، ومسلم (١٧١٦)، وأحمد (٤/ ٢٠٤).

ب ـ وطعن أبو القاسم البلخي في صحة عدد كبير من النصوص بحجج غاية في الغرابة، ومن ذلك حديث: «**سِباب المسلم فسوق وقتاله كفر**»[1]، متعللاً بأن عليًا وطلحة والزبير ﷺ اقتتلوا؛ فلم يكفِّرهم المسلمون[2]، وحديث: «**مثل أمتي مثل المطر، لا يُدرى أوله خيرٌ أم آخره**»[3]؛ لأن الأمة مجمعة على أن خير هذه الأمة الصدر الأول[4]، وحديث: «**لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو**»[5]، ولم يذكر سببًا لرده[6]، وحديث حذيفة: «رأيت رسول الله ﷺ يبول قائمًا»[7]، مع أنه لا ينطوي على أمر عقدي، غير أن البلخي تعقبه بقوله: «وهذا فاحش منكر، لا نراه إلَّا من قِبل بعض الزنادقة»[8]، وكأنه ظن أن قول حذيفة: «رأيت يعني» اطلاعه على ما لا يحل النظر إليه، والأمر أيسر من ذلك إذا فُهم الحديث على أن حذيفة رأى شخص رسول الله ﷺ من بُعد لا من قُرب.

جـ ـ وردَّ القاضي عبد الجبار حديث الإتيان بالموت على صورة كبش أملح ثم ذبحه بين الجنة والنار[9]، راميًا من احتج بمثله بمخالفة العقل، حتى صار من الواجب أن يضرب عنه صفحًا، ويطوي الكشح دونه[10]، وكذا طعن في صحة حديث: «**الأرواح جنود مجندة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف**»[11]، بحجة أن الأرواح في الحقيقة لا توصف بأنها جنود، ولا بأنها تتناكر وتتعارف؛ لأن كل ذلك من صفات الحسيات، والمراد بالحديث ـ على فرض صحته ـ أن ذوي الأرواح بهذه الصفة، فذكر الروح وأراد الحي[12].

---

(١) رواه البخاري (٤٨)، ومسلم (١/ ٢٥٣ نووي)، وابن ماجه (٦٩).
(٢) البلخي «قبول الأخبار، ومعرفة الرجال» ورقة (٣٢).
(٣) رواه الترمذي (٢٨٦٩)، وأحمد في «المسند» (٣/ ١٤٣)، والطيالسي في «مسنده» (٢٠٢٣)، وصححه الألباني في «صحيح الجامع» (٥٨٥٤).
(٤) البلخي «قبول الأخبار» ورقة (٣٣).
(٥) رواه مسلم (١٨٦٩)، وأحمد (٢/ ٦)، والحميدي (٦٩٩)، وأبو داود (٢٦١٠).
(٦) البلخي «قبول الأخبار» ورقة (٣٥).
(٧) رواه البخاري (٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦)، ومسلم (١/ ٥٥٨، ٥٥٩ نووي)، وأحمد (٥/ ٣٨٢، ٣٩٤، ٤٠٢).
(٨) البلخي «قبول الأخبار» ورقة (٣١).
(٩) رواه البخاري (٤٧٣٠)، ومسلم (٥/ ٧٠٥ نووي)، وأحمد (٢/ ٢٦١، ٣٧٧، ٥١٣)، والحاكم في «المستدرك» (١/ ٨٣). كيف رواه الحاكم مع رواية الشيخين له؟؟
(١٠) القاضي عبد الجبار «المحيط بالتكليف» ص٣٢٠، و«شرح الأصول الخمسة» ص٥٤٦.
(١١) رواه البخاري (٣٣٣٦)، ومسلم (٥/ ٤٩١ نووي)، وأحمد في «المسند» (٢/ ٢٩٥، ٥٢٧)، وأبو داود (٤٨٣٤).
(١٢) القاضي عبد الجبار «المغني» (١٣/ ٤٣٠).

وتبقى أمثلة كثيرة يصعب استقصاؤها[1]، وجلها لا إشكال فيه سوى مخالفة مذهب المعتزلة، أو تعلقها بأمور غيبية فوق إدراك العقل وتصوره، وإن كانت مما لا تحيله العقول أو تحكم ببطلانه، ولا أدري لماذا تسرع المعتزلة في رد هذه الأحاديث، المسرفون في التأويل والحريصون على امتلاك ناصية اللغة والبيان، وكان بإمكانهم ـ بجهد يسير ـ أن يحملوها على محامل مقبولة، وتوجيهات سائغة بدلًا من ردها والطعن في صحتها، لا سيما وأنهم قد تأولوا عشرات الآيات القرآنية بتأويلات متعسفة شديدة التكلف، فلماذا لم يسلكوا نفس المسلك ها هنا. . .؟

وتبلغ المفارقة في التعامل الاعتزالي مع أحاديث الآحاد مداها حينما نفاجأ عند مقارنة هذا الموقف المتشدد والمبادر إلى رد الأحاديث والطعن في صحتها، بموقف آخر غاية في التساهل حينما توافق تلك الأحاديث المذهب أو تؤيده.

وقد وصل الحال بالمعتزلة إلى الاستشهاد بنوعية من الروايات طالما انتقدوا خصومهم لأنهم احتجوا بمثلها، فالقاضي عبد الجبار وابن المرتضى يحتجان بحديث مكذوب لا أصل له في فضل واصل بن عطاء، يقول فيه النبي ﷺ: «**يكون في أمتي رجل يقال له واصل بن عطاء يفصل بين الحق والباطل**»[2]، وفي رواية: «**واصل، وما واصل، يصل الله به الدين**»[3]، وأظن أننا لسنا بحاجة إلى التعليق على هاتين الروايتين أو إثبات وضعهما[4].

ولا يقتصر المدح على واصل وحده بل يتسع ليشمل المعتزلة ككل، فينسب إلى النبي ﷺ أنه قال: «**ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة**»[5]، وفي حديث آخر: «**من اعتزل من الشر سقط في الخير**»[6].

وأما ذم الخصوم فيروي القاضي حديثًا عن النبي ﷺ قال فيه: «**لُعنت القدرية والمرجئة على لسان سبعين نبيًّا**»، قيل له: ومن القدرية يا رسول الله؟ قال: «**قوم يزعمون أن الله قدَّر عليهم المعاصي وعذبهم عليها، والمرجئة قوم يزعمون أن الإيمان**

---

(١) انظر: ابن قتيبة «تأويل مختلف الحديث» ص٩٧ ـ ٢٩٧، وانظر: أبا لبابة حسين «موقف المعتزلة من السُّنَّة النبوية» ص٩٧ ـ ١٠١، ود. سليمان الغصن «موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسُّنَّة» ص٩٧ ـ ١٠١، ود. أبو ريدة «إبراهيم النظَّام» ص٦٥، وأحمد أمين «ضحى الإسلام» (٣/ ٨٥، ١١٦)، ود. أحمد عارف «الصلة بين الزيدية والمعتزلة» ص٧٧.

(٢) القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص٢٣٤، وابن المرتضى «المنية والأمل» ص٤٢.

(٣) انظر: «فضل الاعتزال» ص٢٤٠.

(٤) انظر: د. النشار «نشأة الفكر الفلسفي» (١/ ٣٩٨).

(٥) القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص١٦٦، وابن المرتضى «المنية والأمل» ص٩.

(٦) المصدر السابق ص١٦٦، وابن المرتضى «المنية والأمل» ص٣، ٩.

قول بلا عمل»[١]. وواضح أن القاضي حمل مصطلح القدرية على غير الشائع من مفهومه؛ حتى يبرئ أصحابه من القول به ويلصقه بمخالفي المذهب.

ولا يكاد أصلٌ من أصول المعتزلة يخلو من حديث موضوع في تأييده، والرد على الخصوم، ففي القدر يوردون حديث: «**الشقي من شقي بعمله، والسعيد من سعد بعمله**»[٢]، وفي ذم الجبر: «**ما هلكت أمة قطُّ حتى يكون الجبر قولهم**»[٣]، وفي نصرة مذهبهم في مفهوم الإيمان: «**الإيمان قول وعمل**»[٤]، وفي تأييد قولهم بخلق القرآن: «**ما خلق الله من سماء ولا أرض ولا عرش ولا كرسي أعظم من آية في سورة البقرة: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾**»[٥]، وفي الرؤية: «**لن يرى الله أحدٌ في الدنيا ولا في الآخرة**»[٦].

وبهذه الطريقة صارت العصبية للمذهب ومحاولة الانتصار له وتأييد أقواله مبررًا لإيراد هذه النوعية من الأحاديث التي تكفي مطالعتها لمعرفة بطلانها ووضعها، ومن حقنا أن نتساءل عن العقلية الاعتزالية الناقدة، وأين غابت عن إدراك تهافت هذه النصوص سندًا ومتنًا؟ ثم ما الفائدة من إيرادها أصلًا، وهي على فرض صحتها آحاد لا تُقدم ولا تُؤخر، ولا يجوز الاحتجاج بها حسبما صرح المعتزلة أنفسهم؟

وأخيرًا، أفليس هذا وقوعًا صريحًا ومستنكرًا فيما عابوا به خصومهم من الحشو، وقلة التمييز بين الصحيح والضعيف، والاستدلال بما يناقض بدائه العقول وضرورياتها؟

وإذا انتقلنا إلى الأشاعرة فلا نكاد نجد أثرًا للتفريق بين المتواتر والآحاد في مجال العقيدة عند شيخ المذهب أبي الحسن، بل نراه يلح دائمًا على قبول الروايات الصحيحة دون تفرقة بين متواترها وآحادها ما دامت منقولة عن طريق الثقات العدول، ومن ثم يقول في «الإبانة»: «ونسلم بالروايات الصحيحة عن رسول الله ﷺ، التي رواها الثقات، عدل عن عدل، حتى تنتهي إلى رسول الله ﷺ»[٧].

ويسوق في مقالات الإسلاميين جملة ما عليه أهل الحديث والسُّنَّة، وهو المذهب

---

(١) القاضي عبد الجبار «المغني» (٨/ ٣٣٥).

(٢) القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص١٤٥.

(٣) المصدر السابق ص١٤٥.

(٤) المصدر السابق ص١٥٩.

(٥) المصدر السابق ص١٥٩.

(٦) «شرح الأصول الخمسة» ص٢٧٠.

(٧) أبو الحسن الأشعري «الإبانة» ص٢٧.

الذي صرح باختياره والذهاب إليه، ومن ذلك: «الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله، وما جاء من عند الله، وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ، لا يردون من ذلك شيئًا»[1]، ويتكرر الأمر نفسه في مواضع من رسالته إلى أهل الثغر[2].

وعلى المستوى التطبيقي يستشهد أبو الحسن بعدد غير قليل من الأحاديث[3]، وقلما يخلو باب من أبواب «الإبانة» إلَّا ويورد فيه طائفة من الأحاديث التي تؤيد ما اختاره من عقائد، وجلها لا يخرج عن نطاق الآحاد بالمفهوم الكلامي، كما أن لأبي الحسن كتابًا مستقلًّا في هذا الصدد أسماه «مجالسات في خبر الواحد»[4]، ولكنه مع الأسف لم يصل إلينا، ولم يذكر ابن عساكر عن مضمونه شيئًا، وإن كان يغلب على الظن أنه في الرد على منكري حجية خبر الواحد ونفاة الاحتجاج به، مثلما فعل في تأليفه كتابًا عن المتواتر والرد على من طعنوا في حجيته[5].

ولعل أول بادرة صريحة للتفريق بين الآحاد والمتواتر في الاحتجاج على المسائل العقدية ما نجده عند الباقلاني، الذي يرى أن خبر الواحد لا يوجب العلم، وإنما يوجب العمل إذا كان ناقله عدلًا ولم يعارضه ما هو أقوى منه[6]، ولكنه بالرغم من هذا الرأي يميل إلى أن خبر الواحد يُقبل إذا اجتمعت الأمة على تلقيه بالقبول والمصير إلى العلم بموجبه والقطع عليه[7]، وكثيرًا ما يستدل بأحاديث الآحاد في كتابه الإنصاف[8]، وحينما يناقش خصومه في احتجاجهم بحديث ما لا يرده لكونه أحاديًا، وإنما يركز جهده في مناقشة المعنى ودلالة الألفاظ.

وتبدو هذه السمة ذاتها عند ثلاثة من أئمة الأشاعرة: **أولهم** سابقٌ للباقلاني زمنيًا إذ يعد من طبقة الآخذين مباشرة عن أبي الحسن الأشعري، وهو أبو الحسن علي بن مهدي الطبري المتوفى (٣٨٠هـ) في كتابه «تأويل الآيات المشكلة»[9]، حيث يستعين

---

(١) «مقالات الإسلاميين» (١/ ٣٢٠)، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد.

(٢) «رسالة أهل الثغر» ص٣٢، ٥٠، ٥٣.

(٣) انظر: «الإبانة» ص١٧، ١٨، ١٩، ٢٦، ٣٣، ٣٦، ٥٣، ١٠٤، ١١١، ١٩٦، ٢٢٥، ٢٤٦، ٢٤٧. وراجع الفهرس الملحق بطبعة «الإبانة»، تحقيق: د. فوقية حسين.

(٤) ابن عساكر «تبيين كذب المفتري» ص١٣٥، ود. عبد الرحمٰن بدوي «مذاهب الإسلاميين» (١/ ١٥٣).

(٥) المصدر السابق ص١٣٥.

(٦) الباقلاني «التمهيد» ص١٦٤.

(٧) المصدر السابق ص١٦٦.

(٨) الباقلاني «الإنصاف» ص٢٠، ٣٠، ٤٠، ٤٣، ٤٩، ٥٥، ٦٠، ٦٩، ٧١، ٨٤. وغير ذلك الكثير، وراجع: فهرس الأحاديث الملحق بطبعة الكوثري ص٢٠٦، ٢٠٨.

(٩) وللكتاب نسخة مخطوطة بدار الكتب، مكتبة طلعت، مجموع رقم (٤٩١) من لوحة (١٠٨ أ ـ ١٦٢ ب)، ويقوم أحد الزملاء بتحقيقه كرسالة ماجستير بكلية دار العلوم، وانظر: د. المحمود «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/ ٥١٧ ـ ٥٢٥).

بالتأويل والمجاز وصرف النصوص عن ظواهرها، ولا يلجأ إلى التخلص منها بحجة أنها من أخبار الآحاد، **والثاني** معاصر للباقلاني، وهو ابن فورك (ت٤٠٦هـ) والذي يقترب في كتابه «مشكل الحديث وبيانه» من منهج أبي الحسن الطبري ومن طريقته وهي التأويل دون التلويح بأحادية تلك الأحاديث، مع تصريحه الواضح بأن أخبار الآحاد توجب العمل دون العلم[(١)] والثالث متأخر عن الباقلاني وهو عبد القاهر البغدادي، ومن كتبه المخطوطة «تأويل متشابه الأخبار»[(٢)]، وهو يتفق مع سابقيه في أن أخبار الآحاد توجب العمل دون العلم[(٣)]، ولكنه يوسع من دائرة الأخبار الجائز استعمالها في مسائل العقيدة عن طريق قسم جديد أسماه بالمستفيض، وأدخل تحته كثيرًا من أنواع الآحاد، مقررًا إفادتها للعلم النظري[(٤)].

وعلى يد الجويني انتقل المذهب الأشعري نقلة كبيرة اقترب بها من الموقف الاعتزالي من خبر الواحد ـ إن لم يتشابه معه تمامًا ـ، فهو في رأيه لا يفضي إلى العلم[(٥)]، بل يصرح بأننا لو ضربنا صفحًا عن جميع ما يورده الخصوم من أخبار الآحاد في استدلالاتهم لكان سائغًا، ولا يلزم المسئول قبوله إن أورده السائل عليه، ولا على السائل قبوله إن أورده المسئول[(٦)]، وأما إذا اجتمعت الأمة على قبول خبر من أخبار الآحاد، فتارة يميل إلى أن إجماعهم لا يوجب القطع بصحته[(٧)]، وتارة أخرى يرى أن ذلك دليل على صدقه[(٨)].

ثم استقر المذهب فيما بعد الجويني على أن أخبار الآحاد لا يُعول عليها في مجال الاعتقاد، وهذا ما صرح به الغزالي[(٩)]، والآمدي[(١٠)]، وابن العربي[(١١)]، وبدر الدين بن

---

(١) ابن فورك «مشكل الحديث وبيانه» ص٥.

(٢) نسبه إليه السبكي في «الطبقات» (٥/ ١٤٠)، وابن شاكر في «فوات الوفيات» (٢/ ٣٧٢)، وانظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/ ٥٧١).

(٣) عبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص٢٢.

(٤) المصدر السابق ص١٣، و«الفَرْق بين الفِرَق» ص٣٥٠، ٣٥١.

(٥) الجويني «الإرشاد» ص١٦١، ٤١٦، و«الشامل» ص١٠٠، و«العقيدة النظّامية» ص٥٧.

(٦) الجويني «الإرشاد» ص١٦١، و«الكافية في الجدل» ص٩٣.

(٧) الجويني «الشامل» ص٥٥٧، ٥٥٨.

(٨) الجويني «الإرشاد» ص٤١٦، ٤١٧.

(٩) الغزالي «إلجام العوام في علم الكلام» ص٧٧، ٧٨، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، و«المنخول» ص٢٥٢، و«المستصفى» (١/ ١٤٥).

(١٠) الآمدي «غاية المرام» ص٣٦٨، ٣٧١.

(١١) ابن العربي «العواصم من القواصم» ص١٧٢، وانظر: د. عمار طالبي «آراء أبي بكر بن العربي الكلامية» ص١٥٦، ١٥٧، وهامش «قانون التأويل»، تحقيق محمد السليماني ص٥٤٧، ولابن العربي كتاب مستقل في خبر الواحد، راجع: سعيد أعراب «مع القاضي أبي بكر بن العربي» ص١٧٣.

جماعة[1]، والتفتازاني[2]، والإيجي[3]، ويُعدُّ الرازي أبرز الأشاعرة الذين عنوا بتأكيد هذا القول حتى وصل به الحال إلى حكاية اتفاق الأصوليين على عدم جواز التمسك بأخبار الآحاد في المسائل العقدية[4]، كما حكى اتفاقهم على امتناع العمل بالظنيات في أصول الدين[5]، ثم استفاض في إيراد الأدلة المؤكدة وصفها بالظنية[6].

ولا يخفى ما في نقل هذا الاتفاق من مجاوزة للدقة ومجافاة للصواب، وقد سقنا فيما مضى أسماء الأشاعرة القائلين بإفادة خبر الواحد المحتف بالقرائن للعلم، ويكفي أن إمام المذهب أبا الحسن ممن احتجَّ بخبر الواحد في العقيدة، وتابعه في الرأي أبو إسحاق الإسفراييني[7]، والقرطبي[8]، والزركشي[9]، ونسب ابن عبد البر[10]، وأبو المظفر الإسفراييني[11]، وابن النجار الحنبلي[12]، القولَ بذلك إلى إجماع أهل السُّنَّة والحديث، وبالغ في نصره ابن حزم[13]، وابن تيميَّة[14]، وابن القيم[15]، وجمهرة كبيرة من المعاصرين[16]، فكيف يقال بعد ذلك: إن عدم الاعتداد بخبر الواحد من الأحكام المتفق عليها بين أهل العلم جميعًا؟!

ولم يسلم أئمة الأشاعرة المتأخرون من الوقوع في نفس المسلك المتناقض الذي

---

(1) انظر: كتابه «إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل» (٢٠ ـ أ) مخطوطة دار الكتب رقم (٦٠٦) علم كلام. وانظر: «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/ ٦٨٦).

(2) التفتازاني «شرح المقاصد» (٥/ ٥٠، ٥٣، ٦٥، ١٣٦).

(3) الإيجي «المواقف» ص٣٦١.

(4) الرازي «المطالب العالية» (٩/ ٢٠٣)، و«أساس التقديس» ص٢٠٥، و«عصمة الأنبياء» ص٣٥، ١٤٩، ١٧٥.

(5) الرازي «عصمة الأنبياء» ص١٠٥.

(6) الرازي «المطالب العالية» (٩/ ٢٠٣ ـ ٢١٤)، وانظر في مناقشة تلك الأدلة: د. الغصن «موقف المتكلمين» (١/ ٢١٠ ـ ٢٧٧).

(7) انظر: ابن القيم «مختصر الصواعق المرسلة» ص٥٨٢.

(8) انظر: أحمد بن عثمان المؤيد «منهج الإمام القرطبي في أصول الدين» ص٧٢ ـ ٧٧، رسالة ماجستير بكلية أصول الدين جامعة الإمام محمد بن سعود، المملكة العربية السعودية.

(9) الزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٢٦٢).

(10) ابن عبد البر «جامع بيان العلم وفضله» (٢/ ٩٦)، و«التمهيد» (١/ ٨).

(11) انظر: ابن القيم «مختصر الصواعق» ص٦٠٨، والسيوطي «صون المنطق» ص١٦٠، ١٦١.

(12) ابن النجار «شرح الكوكب المنير» (٢/ ٣٥٢).

(13) ابن حزم «الإحكام» (١/ ١١٢).

(14) ابن تيمية «المسودة» ص٢٤٨.

(15) ابن القيم «مختصر الصواعق المرسلة» ص٥٤٨.

(16) انظر: أحمد شاكر «الباعث الحثيث» ص٢٩ ـ ٣١، والألباني «وجوب الأخذ بحديث الآحاد في العقيدة» ص٥ ـ ٣٩، ود. شعبان محمد إسماعيل «حجية أخبار الآحاد في العقيدة» ص٤٩ ـ ٥٧، ود. الطبلاوي محمود سعد «أخبار الآحاد حجة في العلم والاعتقاد» ص٤٢ ـ ٦٠.

وقع فيه المعتزلة، فبينما نجدهم يرفضون الاحتجاج بخبر الواحد في العقيدة، ويُضعِّف بعضهم ـ كالرازي ـ أحاديث ثابتة في الصحيحين لمخالفتها رأي المذهب[1]، إذا بهم يستدلون في مصنفاتهم الكلامية بأحاديث موضوعة أو لا أصل لها، ومن أمثلة ذلك إيراد الجويني لحديث: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»[2]، وحديث: «لُعنت القدرية على لسان سبعين نبيًّا»[3]، وذكر الرازي حديث: «إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمها إلا العلماء بالله، فإذا نطقوا به أنكره أهل الغرة بالله»[4]، واستشهد الآمدي بحديث: «كنت كنزًا مخفيًّا لم أُعرف، فخلقت خلقًا لأُعرف به»[5]، واستدل الإيجي في أول المواقف[6] بحديث: «**اختلاف أمتي رحمة**» مع أنه لا أصل له، ولم يتعقبه شارحو المواقف أو محشوه[7].

وأما أبو حامد الغزالي، فإنه يصف معرفته بالحديث فيقول: «وبضاعتي في علم الحديث مزجاة»[8]، وكتبه ـ ولا سيما الإحياء ـ مشحونة بما لا يصح من الروايات[9]، وإن اتجه في أواخر عمره ـ كما يحكي ابن عساكر ـ إلى الإقبال «على حديث المصطفى ﷺ ومجالسة أهله، ومطالعة الصحيحين البخاري ومسلم اللذين هما حجة الإسلام، ولو عاش لسبق الكل في ذلك الفن بيسير من الأيام يستفرغه في تحصيله»[10].

وأخيرًا، ومن خلال العرض السابق يتبين لنا بوضوح اتفاق كلمة المعتزلة وجمهور الأشاعرة ـ ولا سيما متأخريهم ـ على أن أخبار الآحاد لا يصح الاحتجاج بها، أو التعويل عليها في مجال العقيدة؛ مما أدى إلى تضييق نطاق الاحتجاج بالسُّنَّة في كتبهم الكلامية، وقصرها على المتواتر الذي لا يمثل إلَّا نسبة ضئيلة، كما أدى إلى رد أو تأويل كثير من أحاديث الآحاد الصحيحة إذا خالفت ظواهرها آراء المذهبين، وعمل

---

(١) انظر: الرازي «أساس التقديس» ص١٥٠، ١٧٤، و«التفسير الكبير» (٢٢/ ١٨٥).

(٢) الجويني «العقيدة النظامية» ص١٥.

(٣) الجويني «الإرشاد» ص٢٥٥، وانظر: ص٢٥٦.

(٤) الرازي «أساس التقديس» ص٢٢٧.

(٥) الآمدي «غاية المرام» ص٢٣٠، وانظر: ص٣٠٩، ٣١٠.

(٦) الإيجي «المواقف» ص٤، مكتبة المتنبي، بدون تاريخ.

(٧) انظر: الشريف الجرجاني «شرح المواقف» مع حواشيه المتعددة (١/ ١٠)، دار الطباعة العامرة (١٣٥٧هـ).

(٨) الغزالي «قانون التأويل» ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي» ص١٣٣، دار الكتب العلمية بيروت (١٩٨٩م)، وانظر: ابن العربي «العواصم من القواصم» ص٧، وابن تيمية «الرد على المنطقيين» ص٤٨٢، و«نقض المنطق» ص٥٣، والسبكي «طبقات الشافعية» (٤/ ١٢٧).

(٩) الذهبي «سير أعلام النبلاء» (١٩/ ٣٣٩).

(١٠) ابن عساكر «تبيين كذب المفتري» ص٢٩٦.

ذلك كله على حدوث نوع من العداء المستحكم بين المحدِّثين من جهة والمتكلمين ـ وخصوصًا المعتزلة ـ من جهة أخرى، وقد ظهرت آثار ذلك في عدد من الكتب المؤلفة من الطرفين كـ «الانتصار لأهل الحديث» لأبي المظفر بن السمعاني[1]، و«تأويل مختلف الحديث» لابن قتيبة، و«قبول الأخبار ومعرفة الرجال» لأبي القاسم البلخي[2].

وتبقى كلمة أخيرة في تقويم نظرة المتكلمين إلى أخبار الآحاد، والتي بنوها على مقدمتين:

الأولى: أن أخبار الآحاد بكافة صورها لا تفيد إلَّا الظن.

والأخرى: التفريق بين مجال العقيدة ـ حيث لا يقبل إلَّا الدليل القطعي ـ ومجال التعبد؛ حيث يصح الاكتفاء بالظنيات.

فأما المقدمة الأولى، فليست بصحيحة هكذا على سبيل العموم، وقد أسلفنا أن أخبار الآحاد المحتفة بالقرائن تفيد العلم، وقلما يوجد حديث في الصحيحين أو تلقته الأمة بالقبول وليس له أصل من القرآن أو الأحاديث المتواترة أو الإجماع يشهد لصحته، ثم إن أخبار الآحاد داخلة في عموم الذكر الذي تكفل الله بحفظه، ويجب أن نضع في اعتبارنا عامل الحفظ الإلٰهي للشريعة الإسلامية بكافة مصادرها، ولا يمكن أن يكون الخبر الذي تَعبَّد الله به الأمة، وتَعرَّف به إليهم على لسان رسوله ﷺ في إثبات أسمائه وصفاته ـ كذبًا وباطلًا في نفس الأمر، ولا ينصب الله دليلًا على ذلك، فإنه من حجج الله على عباده، وحجج الله لا تكون كذبًا أو خطأ[3]، كما ينبغي ألا نغفل عن الضوابط الدقيقة والقواعد المتقنة، التي وضعها علماء الحديث للحكم على الروايات بالصحة أو بالضعف، واهتمامهم البالغ بنقدها وتعليلها، وغربلتها أسانيد ومتونًا.

وأما التفريق بين مجالي الاعتقاد والتعبد ـ هكذا على سبيل الإطلاق ـ فأمر قابل للنظر والمناقشة، وما من عمل تعبدي إلَّا وينطوي في داخله على نوع من الاعتقاد بأن هذا حكم الله أو حكم رسوله، والتسليم والانقياد لما أحلا أو حرما، وكلها مسائل عقدية قلبية.

ويلزم عن هذا التفريق تخصيص الأدلة الشرعية الموجبة للأخذ بخبر الواحد دون مخصص، وحدوث نوع من التفاوت في الواجبات الاعتقادية بين الصحابة الذين تيقنوا

---

(١) ولهذا الكتاب نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية، وقد أورد السيوطي قدرًا كبيرًا منه في كتابه «صون المنطق» ص١٤٧، ١٨٣.

(٢) مخطوطة دار الكتب رقم (٧٤٥٣) حديث.

(٣) انظر: ابن القيم «مختصر الصواعق المرسلة» ص٥٧٨، ٥٧٩.

من صحة الحديث لتلقيهم إياه شفاهة من النبي ﷺ وبين سائر الأمة، وغير ذلك من اللوازم التي استفاضت بعض الدراسات المعاصرة في بيانها[1]، مما يطمئن معه الناظر في هذه المسألة إلى أن خبر الواحد الذي ثبت إسناده، وصح متنه، واحتف بالقرائن، ولم يخالف آية محكمة أو سُنَّة متواترة، أو بديهة العقل وضرورياته، وكلها شروط لا بد من توافرها في الحديث حتى يُحكم عليه بالصحة ـ مصدر معتمد للاحتجاج به في سائر أمور الدين عقيدة أو شريعة، وأصولًا أو فروعًا، ولا يعني هذا من قريب أو من بعيد ما ظنه البعض من إفساح المجال لتسرب الحشو والأساطير والموضوعات إلى العقيدة وأصولها، أو ابتنائها على الظنيات، ففي فنون المصطلح الدقيقة والتطبيق الصارم لها منجاة من ذلك كله، وكفالة مطمئنة للعمل بالحديث والاعتماد عليه.

(١) انظر: الألباني «وجوب الأخذ بحديث الآحاد في العقيدة والرد على شبه المخالفين» ص٥ ـ ٣٩، و«الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام» ص٤٥ ـ ٦٥، وسليم الهلالي «الأدلة والشواهد على وجوب الأخذ بخبر الواحد في الأحكام والعقائد» ص١١ ـ ٨٩، وعبد العزيز بن راشد النجدي «رد شبهات الإلحاد عن أحاديث الآحاد»، مطبعة المدني (١٣٨١هـ ـ ١٩٦١م)، ود. الطبلاوي محمود سعد «أخبار الآحاد حجة في العمل والاعتقاد» ص١٣٥ ـ ١٦٠، ود. شعبان محمد إسماعيل «حجية أخبار الآحاد في العقيدة» ص٤٢ ـ ٦٠، ود. سليمان الغصن «موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسُّنَّة» (١/ ٢٠٨ ـ ٢٢٩)، وابن جبرين «أخبار الآحاد في الحديث النبوي» ص٩٥ ـ ١٠١.

الفصل الثالث

حجية الإجماع

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: مفهوم الإجماع ومدى حجيته بين المعتزلة والأشاعرة.

المبحث الثاني: حجية الإجماع في الاستدلال على المسائل العقدية.

تمهيد

يتناول هذا الفصل الإجماع، ومدى حجيته، والاعتداد به كدليل نقلي ثالث صالح للاستدلال على المسائل العقدية وإثباتها، وقد جاء النظر فيه على مرحلتين، أُفرد لكلٍّ منهما مبحث مستقل؛ حيث يتعرض المبحث الأول لحجية الإجماع بصفة عامة، وبيان الموقفين الاعتزالي والأشعري منها، مع ما يستلزمه ذلك من تحديد مفهومه، وإمكانية وقوعه، والاطلاع عليه ونقله.

ثم يستعرض المبحث الثاني حجية الإجماع في إثبات المسائل العقدية ـ على وجه الخصوص ـ نظريًّا وتطبيقيًّا.

ويحسن بنا في هذا التمهيد ـ وقبل الخوض تفصيلًا في غمار البحث حول حجية الإجماع وتفصيلاته المتعددة ـ أن ننبه على **أمور ثلاثة مهمة**؛ وهي ما يلي:

أولًا: لم يقع نزاع حقيقي داخل الدائرة الإسلامية حول حجية القرآن والسُّنَّة، وما دار حولهما من خلاف كان مع غير المنطوين تحت لواء الإسلام، والمنقادين لعقائده وأحكامه، وأما هذا الدليل فقد وقع ـ بل اشتد ـ النزاع حوله، سواء من ناحية حجيته أو ما سواها من التفصيلات، كما لم يتوافر حصر دقيق متفق عليه، يستوعب كل المسائل المجمع عليها، وكم من إجماعات مدعاة وغير صحيحة وأخرى ثابتة، ولم تسلم من التشكيك والطعن.

وللإمام أحمد عبارة مشهورة يقول فيها: «مَن ادعى الإجماع فهو كاذب»[1]، ولعل ما حمله على التصريح بها ما رآه ووقف على طرف منه في عصره من التراشق بادعاء الإجماع، وشهره في وجه المخالف، ومحاولة كل فرقة أو مذهب ـ بكل ما أوتيت من

---

(١) انظر: الزركشي «البحر المحيط» (٤/٤٣٨)، وابن القيم «إعلام الموقعين عن رب العالمين» (١/ ٢٤)، والشوكاني «إرشاد الفحول» ص٦٤، وعبد القادر بن بدران «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل» ص١٢٩.

قوة ـ أن تضفي على أقوالها هالة من الإجماع غير الصحيح، ولتبدو كما لو كانت هي المحقة وحدها، وما سواها فعلى خطأ وضلال!

ثانيًا: ربما ثار تساؤل حول طبيعة الإجماع، وهل هو دليل نقلي خالص أم يعد مزيجًا من النقل والعقل معًا؟ لا سيما وأنه كما يبدو من تعريفه عملية اجتهادية قائمة على النظر واستنباط الأحكام من النصوص، يقوم بها علماء الأمة المجتهدون، ويتفقون خلالها على رأي معين؛ ومن ثم يكون الإجماع عبارة عن اتفاق جميع الاجتهادات الفردية على قول واحد، وليس مجموعها في نهاية الأمر إلَّا لونًا من الاجتهاد بغض النظر عن كونه جماعيًا أو فرديًا.

ثم إن الإجماع ليس دليلًا نصيًا فحسب؛ بل هو شيء آخر غير النص، ولا يتسنى حدوثه إلَّا بعد وفاة النبي ﷺ، ويستوجب نوعًا من فهم النص، والتعامل معه وتفسيره بما يؤيد أنه ليس دليلًا نقليًا خالصًا، وإنما هو مزيج من النص والاجتهاد في آنٍ واحد[1].

والظاهر أن الإجماع، وإن كان نوعًا من الاجتهاد الجماعي، فلا يخرجه ذلك عن كونه دليلًا نقليًا؛ لأن مفهوم الدليل النقلي ـ كما أسلفنا في المدخل التمهيدي ـ يُقصد به الدليل المنقول عمن يُحتج بكلامه، وشرطه أن ينسب إلى من قوله حجة، وأن يصل إلينا بطريق نقلي لا عقلي، وهذان الشرطان قد توافرا في الإجماع؛ إذ يرد إلى المستدل بواسطة النقل عن الأمة ككل، وهي معصومة عن الخطأ وقولها حجة، ولا يهم بعد ذلك أن يكون حصوله نتاج عمليات اجتهادية جماعية، أو إعمال العقل في فهم النص، فكل ذلك لا يؤثر في طبيعته، أو الوصف الذي يستحقه بين النقلية أو العقلية.

ثالثًا: لا يخفى أن دور الإجماع ـ كما وصفه الأصوليون ـ هو الكشف والإظهار للحكم الشرعي، وليس إنشاءه أو تأسيسه، كما ذهب الجمهور ـ ومن بينهم المعتزلة والأشاعرة ـ إلى وجوب اعتماده على مستند من آية أو حديث[2]، فهل يُفهم من ذلك أن الإجماع ليس دليلًا أو مصدرًا مستقلًّا؛ بل هو تابع للكتاب والسُّنَّة ومعتمد عليهما، ولا يعدو أن يكون مجرد أداة تكشف عن وجود دليل من آية أو حديث، فكأنه أحد الرواة عن الكتاب والسُّنَّة، وليس نظيرًا أو مثيلًا لهما؟

---

(١) انظر: د. صلاح سلطان «مدى حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية» ص٣٥.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (٢٠/ ٢٦٠، ٢٦١) قسم أول، وأبا الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ١٠، ٣٦)، والجويني «البرهان» (١/ ٦٨٠)، والآمدي «الإحكام» (١/ ٣٧٤ ـ ٣٧٨)، والزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٤٥٠ ـ ٤٥٥)، والأرموي «نهاية الوصول» (٦/ ٢٦٣٣ ـ ٢٦٤٤)، وعلي عبد الرازق «الإجماع في الشريعة الإسلامية» ص١٠١.

والجواب: أن الإقرار بحتمية اعتماد الإجماع على مستند لا يعني أنه ليس دليلًا مستقلًا؛ فالقياس مثلًا - وهو دليل مستقل في رأي الكثيرين - يسري عليه ما يسري على سائر الأدلة سوى القرآن والسُّنَّة من انحصار وظيفتها في الكشف عن الحكم لا تأسيسه، ولم يكن ذلك مانعًا من عده دليلًا قائمًا بنفسه، كما لم يكن مسوغًا لطرحه من جملة المصادر المعتمد عليها، والاستعاضة بالأصل المقيس عليه بديلًا عن القياس ذاته[1].

كما أن دور الإجماع لا يقتصر على الكشف عن الحكم فحسب؛ بل له وظيفتان جوهريتان غير ذلك، فوجوده - أولًا - يُغني عن إظهار المستند من الكتاب أو السُّنَّة، ويوفر الجهد المبذول في البحث عنهما، ثم إن الحكم المستفاد من الآية أو الحديث يتحول بعد حصول الإجماع عليه من دائرة الظنية إلى دائرة القطعية؛ ومن ثم ينتفي الخلاف في فهم الدليل إن كان آية، وينتفي الخلاف في الثبوت والفهم معًا إن كان حديثًا نبويًّا، ويصير الدليل قطعيًّا في دلالته على الحكم المعين، مما يبرز أهمية الإجماع، وفائدته والحاجة إليه، ووجه الاعتداد به مصدرًا مستقلًا ودليلًا نقليًّا معتبرًا.

---

(١) انظر: سعد شلبي «الإجماع في الفقه الإسلامي» ص٢٥٥، رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم (١٩٨٠م).

المبحث الأول

مفهوم الإجماع ومدى حجيته بين المعتزلة والأشاعرة

ليس ثمة دليل من الأدلة النقلية دار حوله جدال واختلاف وتباين في الآراء مثلما حدث مع الإجماع، والذي اخْتُلف في جُلِّ - إن لم يكن في كل - مسائله وتفصيلاته[1]؛ حيث تعددت الاتجاهات في تحديد مفهومه، وإمكانية وقوعه عقلًا وعادةً، وجواز العلم به، والاطلاع عليه ونقله، ثم هل هو حجة شرعية واجبة الاتباع؟ وحظ تلك الحجية من القطعية أو الظنية، وأنواع الإجماع وما يمكن أن يقع عليه بالفعل، أفي العلميات والعمليات أو في بعضها دون الآخر؟ وغير ذلك من عشرات المسائل على المستوى النظري فضلًا عن الخلاف التفصيلي الجزئي في إثبات وقوع الإجماع على مسألة معينة، فربما حكاه فريق أو مذهب وأثبت حصوله، بينما يشكك خصمه في ذلك الإجماع المدَّعَى؛ بل في صحة المسألة ذاتها.

ولا يخفى أن تفصيل تلك المسائل المتعددة يُخرج البحث عن صميم مقصوده، وقد تكفلت الدراسات المتخصصة ببيان هذه المسائل بإسهاب وتوسع، وهي - بحمد الله - كثيرة ومتنوعة[2]، وإنما يعنينا في هذا الفصل رصد الموقفين الاعتزالي والأشعري من حجية الإجماع بصفة عامة، وبصورة أكثر تحديدًا بيان موقفهما من حجية الاستدلال به على المسائل العقدية.

---

(١) انظر: محمود شلتوت «الإسلام عقيدة وشريعة» ص٨٠، ٨١.

(٢) ومن أهم الدراسات المعاصرة في هذا الموضوع: «الإجماع في الشريعة الإسلامية» لعلي عبد الرازق، دار الفكر العربي، بدون تاريخ، و«الإجماع في الشريعة الإسلامية» لأحمد محمد حسين، ماجستير بكلية دار العلوم (١٩٥٢م)، و«حجية الإجماع» لعدنان كامل، ماجستير بكلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر (١٩٧٨م)، و«الإجماع في الفقه الإسلامي» للدكتور سعد عبد الفتاح شلبي، دكتوراه بكلية دار العلوم (١٩٨٠م)، و«مدى حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية» للدكتور صلاح سلطان، دكتوراه بكلية دار العلوم (١٩٩٢م)، و«حجية الإجماع وموقف العلماء منها» للدكتور محمد محمود فرغلي، دار الكتاب الجامعي (١٣٩١هـ - ١٩٧١م)، و«الإجماع مصدر ثالث من مصادر التشريع الإسلامي» للدكتور عبد الفتاح الشيخ، دار الاتحاد العربي للطباعة (١٩٧٩م)، و«دراسات حول الإجماع والقياس» للدكتور شعبان محمد إسماعيل، مكتبة النهضة المصرية (١٩٨٨م)، وهذا كله فضلًا عن مباحث الإجماع في المصنفات الأصولية.

ومع أن هذه الجزئية فحسب هي ما نبغيه في المقام الأول، إلّا أنه يصعب استخلاصها بدقة ووضوح كافيين دون التعرض لعدد من المسائل التي يتعين معرفة موقف المذهبين منها، كما تعد مدخلًا ضروريًا ومقدمات لازمة لا غنى عنها في تجلية نظرتهما لهذا الدليل، ومدى حجيته، ونوعية المسائل التي يمكن له أن يثبتها.

وقد أشار إمام معتزلي وآخر أشعري إلى أهمية البحث في عدد من هذه المسائل قبل النظر في إثبات حجية الإجماع من عدمها، فقال القاضي عبد الجبار: «اعلم أنه لا يصح إقامة الدلالة على أنه حجة إلّا وقد عرف صورته»[1].

وزاد الغزالي الأمر تفصيلًا، فقال: «مَن حاول إثبات كون الإجماع حجة افتقر إلى تفهم لفظ الإجماع أولًا، وبيان تصوره ثانيًا، وبيان إمكان الاطلاع عليه ثالثًا، وبيان الدليل على كونه حجة رابعًا»[2].

وسنسلك طريقًا وسطًا بين الرجلين، فنعرض بإيجاز للكلام عن مفهوم الإجماع وإمكانية وقوعه، والاطلاع عليه ونقله، ثم نتوقف بنوع من التفصيل عند موقف المدرستين من حجيته.

أولًا: مفهوم الإجماع:

تعددت التعريفات الاصطلاحية التي قدمت لهذا الدليل وتباينت القيود المذكورة في كل تعريف منها، تبعًا لاختلاف نظرة صاحبها وتصوره للإجماع، وشروط تحققه، ولعل من أدق تلك التعريفات وأكثرها انضباطًا أن الإجماع: «هو اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ في عصر من العصور بعد وفاته على حكم شرعي»[3]. وتبدو ميزة هذا التعريف في سلامته من الانتقاد والتعقب الذي وُجه لغيره، ثم لاشتماله على أهم أركان الإجماع وشروطه.

وقد عُني أئمة المعتزلة والأشاعرة المشتغلون بأصول الفقه عناية واضحة بتعريف الإجماع، ومحاولة إيجاد مفهوم جامع مانع سالم من المآخذ، ومستوعب لحقيقته وأركانه اللازمة لوقوعه، وفيما يخص الأشاعرة، فإن تعريفاتهم تنوعت فيما بينها واشتركت في اشتراط تحقق الاتفاق، ثم اختلفت في تحديد طبيعة المتفقين، هل هم جميع المسلمين أم المجتهدون منهم، أم أهل الحل والعقد على وجه الخصوص؟ كما

---

(١) القاضي عبد الجبار «المغني» (١٧/ ١٥٣).

(٢) الغزالي «المستصفى» (١/ ١٧٣)، وانظر: الجويني «التلخيص» (٣/ ٥).

(٣) انظر: د. صلاح سلطان «مدى حجية الأدلة الاجتهادية» ص٢٩، ٣٠، ود. عبد الكريم زيدان «الوجيز في أصول الفقه» ص١٧٩، ود. سعد شلبي «الإجماع» ص٣٠، وعلي حسب الله «أصول التشريع الإسلامي» ص١٠٩.

اختلفت في تحديد طبيعة الحكم المتفق عليه، هل هو مطلق الحكم فيشمل العقلي واللغوي والعادي والشرعي، أم يقتصر على الشرعي فحسب؟

وعلى سبيل المثال، فقد عَرَّف الغزالي الإجماع بأنه «اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة على أمر من الأمور الدينية»[1]، لكن الآمدي تعقبه في تعميم المتفقين، وخصهم بأهل الحل والعقد فقط؛ ومن ثَمَّ عَرَّفه بأنه «اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع»[2]، وقريب منه تعريف ابن فورك[3]، والرازي[4]، والبيضاوي[5]، والإسنوي[6]، والقرافي[7] وغيرهم[8].

وأما المعتزلة، فتظهر على تعريفاتهم سمة العمومية والاقتراب الواضح من المعنى اللغوي، وقلة القيود التي اشترطها غيرهم؛ فالقاضي عبد الجبار يذكر أن «صورة الإجماع حصول مشاركة البعض للبعض فيما ينسب إلى أنه إجماعهم، فما كان هذا حاله يوصف بأنه إجماع»[9].

ثم يعود فيشترط أن يكون هذا الاتفاق على وجه التعمد والقصد، لا الاضطرار والسهو، ويشابهه تعريف أبي الحسين البصري بأنه «اتفاق من جماعة على أمر من الأمور إما فعلًا أو تركًا»[10].

وواضح من كلا التعريفين عدم الاهتمام بإبراز قيود دقيقة ومحددة، وإن كان القاسم المشترك بينهما هو تأكيد العنصر الأساسي في مفهوم الإجماع، والمتمثل في حصول الاتفاق والمشاركة في الرأي.

لكن النَّظّام انفرد بمفهوم آخر خالف فيه كل ما قُدم للإجماع من تعريفات اشترطت حصول الاتفاق من أكثر من واحد، مكتفيًا بأنه «كل قول قامت حجته، حتى قول

---

(1) الغزالي «المستصفى» (١/ ١٧٣).
(2) الآمدي «الإحكام» (١/ ٢٨٣).
(3) ابن فورك «الحدود في الأصول» ورقة (١٧).
(4) الرازي «المحصول» جـ ٢/ ق ١/ ٢٠.
(5) البيضاوي «شرح منهاج الأصول» المطبوع مع «نهاية السول» (١/ ٣٣٣).
(6) الإسنوي «نهاية السول شرح منهاج الأصول» (١/ ٣٣٦).
(7) القرافي «تنقيح الفصول» ص٣٢٢.
(8) انظر: د. سعد شلبي «الإجماع» ص٣٠ ـ ٧٢، وعلي عبد الرازق «الإجماع في الشريعة الإسلامية» ص٦ ـ ٩، وزهير شفيق «الإجماع دراسة في فكرته من خلال تحقيق باب الإجماع» لأبي بكر الجصاص ص٤٧ ـ ٥٢، ود. عبد الفتاح الشيخ «الإجماع مصدر ثالث من مصادر التشريع الإسلامي» ص١٢ ـ ٥٣.
(9) القاضي عبد الجبار «المغني» (١٧/ ١٥٣).
(10) أبو الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ٤٥٧).

الواحد»[1]، وهو تعريف لا يتوافق مع المعنى اللغوي أو العُرفي، ولا يشترط سوى تحقق الحجية بغض النظر عن عدد القائلين وصفاتهم، مما يؤدي في نهاية الأمر إلى إلغاء الإجماع الاصطلاحي المعروف.

وقد علل كلٌّ من الغزالي[2] والآمدي[3] والزركشي[4] تعريفَه هذا بأنه محاولة للتوفيق بين ما اشتهر عند العلماء من القول بحجية الإجماع، وتحريم مخالفته، وبين رأيه الخاص بإنكار حجيته، وعدم الاعتداد به، وسيرد معنا قريبًا ـ إن شاء الله ـ تحقيق مذهب النظَّام من حجية الإجماع، وهل أنكره فعلًا أم أن ذلك من تشنيعات الخصوم وافتراءاتهم؟

ونخلص مما سبق إلى أنه باستثناء تعريف النظَّام فقد اتفق المعتزلة والأشاعرة وسائر أهل العلم على أن الإجماع لا يُتصور إلَّا بحصول الاتفاق من أكثر من واحد، ثم اختلفت آراؤهم بعد ذلك في شروط الاتفاق والمتفقين والحكم المتفق عليه، وهذا كله فيما يتعلق بالإجماع العام الذي لا بد فيه من اتفاق الأمة، أو بتعبير أدق مجتهديها، وأهل الحل والعقد دون غيرهم، وإن كان هناك نوع آخر أخص مفهومًا يمكن أن يُسمى بالإجماع الخاص أو الجزئي، وهو اتفاق أهل فن أو تخصص ما على مسألة من المسائل في صميم تخصصهم[5].

وقد جعل الرازي التعويل في هذا النوع موقوفًا على أرباب الاجتهاد في الفن المعين، وإن لم يكونوا من أهل الاجتهاد في غيره[6]، ولا يعنينا هذا النوع كثيرًا؛ إذ ينصب بحثنا على الإجماع العام الذي يشترك فيه مجتهدو الأمة بكافة تخصصاتهم.

ثانيًا: إمكانية وقوع الإجماع والاطلاع عليه ونقله:

ويكتسب البحث في هذه المسائل أهمية كبيرة؛ إذ بدون إثباتها أو التحقق منها يصير الكلام عن حجية الإجماع غير ذي جدوى، ولا طائل وراءه، والترتيب الطبيعي أن يُنظر أولًا في إمكانية وقوع الإجماع على حكم ما، وهل يجوز ذلك عقلًا وعادة أم أن

---

(١) انظر: الجويني «التلخيص» (٣/ ٦)، والغزالي «المستصفى» (١/ ١٧٣)، والآمدي «الإحكام» (٢/ ٢٨٠، ٢٨١)، والزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٤٤٠)، وعلي عبد الرازق «الإجماع في الشريعة الإسلامية» ص٩، ود. أبو ريدة «إبراهيم النظام» ص١٨.

(٢) الغزالي «المستصفى» (١/ ١٧٣).

(٣) الآمدي «الإحكام» (٢/ ٢٨٠، ٢٨١).

(٤) الزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٤٤٠).

(٥) انظر: د. فرغلي «حجية الإجماع» ص٢٢.

(٦) انظر: الرازي «المحصول» جـ ٢/ق ١/ ٢٨١ ـ ٢٨٣، و«أحوال مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري» ورقة (١٠، ٩٦).

العادات الجارية واستقراء أحوال البشر تحكم باستحالة اتفاقهم على أمر نظري مع اختلاف مشاربهم وطبائعهم، وتفرق بلادهم وأفكارهم؟

ثم على فرض جواز وقوعه، هل يمكن الاطلاع عليه والعلم به؟ وإذا أمكن ذلك كله، فهل يمكن نقله إلى سائر الأمة حتى يتسنى الإفادة مما يتضمنه من أحكام؟

وسوف نحاول الإيجاز ـ قدر الإمكان ـ في عرض تلك المسائل، مركزين على آراء المعتزلة والأشاعرة تجاهها.

أ ـ فأما إمكانية وقوع الإجماع عقلًا:

فلم يُنقل عن أحد التشكيك فيها، ويكفي لإثبات الجواز العقلي عدم وجود المانع بصرف النظر عن الوقوع الفعلي، ولا مانع عقلًا من اتفاق جمع من الناس على رأي واحد، ثم إنه قد وقع بالفعل كما هو الحال في اتفاق سائر المسلمين على الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة؛ مثل وجوب الصلاة والزكاة، وتحريم الخمر والزنى وما أشبهها[1]، ولم ينقل أئمة الأشاعرة أدنى خلاف في التجويز العقلي؛ بل اتفقوا على إمكانه، وما حكوه من نزاع فإنما ينصب على التجويز العادي وليس العقلي[2]، وكذلك رد المعتزلة[3] على ما يمكن أن يثور من شُبَهٍ حول إمكانية الإجماع عقلًا، والمهم أنه لم ينازع في التجويز العقلي أحدٌ ممن يُعتبر بكلامه أو بآرائه[4].

ب ـ وأما إمكانية وقوعه عادة:

فلم يُتفق عليها بل اختلفت الآراء حولها، ويرى جماهير الأصوليين ـ ومن بينهم المعتزلة والأشاعرة ـ جواز انعقاد الإجماع مطلقًا في كل العصور، دون أن تحيل العادة ذلك، ومن أبرز أدلتهم الوقوع الفعلي؛ حيث حصل الإجماع على كثير من مسائل الدين المعلومة بالضرورة، ولا يوجد مانع معتبر يمنع من هذا الاتفاق، لا سيما إذا قارنا الإجماع الناشئ عن دليل صحيح بكثير من الاتفاقات القائمة على غير دليل؛ كأقوال اليهود والنصارى وسائر النحل الباطلة[5].

---

(1) انظر: د. فرغلي «حجية الإجماع» ص٦١، ٦٢، ود. سعد شلبي «الإجماع» ص٩٨.

(2) انظر: الشهرستاني «نهاية الإقدام» ص٤٨٨، والجويني «البرهان» (١/ ٦٧١)، والآمدي «أبكار الأفكار» (١/ ٨٥)، و«غاية المرام» ص٣٦٧، والرازي «المحصول» جـ ٢/ق ٢/ ٢١ ـ ٤٦، والبيضاوي «منهاج الأصول» (١/ ٣٣٥)، والأرموي «نهاية الوصول» (٦/ ٢٤٢٩).

(3) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (١٧/ ١٥٦).

(4) وهذا خلافًا لما أومأ إليه كلام الشيخ أبي زهرة من نسبة النظّام وبعض الشيعة إلى إنكار وقوع الإجماع عقلًا، فانظر كتابه «ابن حنبل: حياته وعصره، آراؤه وفقهه» ص٢٤١.

(5) انظر: الغزالي «المستصفى» (١/ ١٧٣، ١٧٤)، والآمدي «الإحكام» (١/ ٢٨٢ ـ ٢٨٤)، ود. فرغلي «حجية الإجماع» ص٦٤ ـ ٧٨، و«حاشية البناني على شرح جمع الجوامع» (٢/ ١٩٥)، وابن أمير الحاج «التقرير والتحبير» (٣/ ٨٢، ٨٣).

وذهب بعض أصحاب النظَّام وبعض الشيعة والخوارج إلى استحالة وقوع الإجماع عادة؛ لأنه يبعد اتفاق جميع المجتهدين ـ وهم ذوو مشارب شتى وقرائح مختلفة ـ على حكم واحد، واجتماعهم على دليل ظني متعذر، وأما اجتماعهم على الدليل القطعي، فوجوده ينفي الحاجة إلى الإجماع. وقد عُني أئمة المعتزلة والأشاعرة بالرد على هذه الإشكالات والشبه تفصيلًا[1].

ومما تجدر الإشارة إليه أن جمعًا من الأصوليين نسبوا هذا المذهب إلى النظَّام نفسه، لكن الصحيح ـ كما أشار السبكي وغيره[2] ـ أنه مذهب نفر من أصحابه، وأما حقيقة رأيه فهي تصور الإجماع وإمكان وقوعه مع نفي حجيته، وسبق أن ذكرنا تعريفه للإجماع، وتعريف الشيء فرع عن تصوره وإدراكه.

جـ ـ وأما إمكانية الاطلاع على الإجماع والعلم به:

فقد اخْتُلف فيها على عدة أقوال مبنية على الموقف من جواز وقوعه بالفعل، ومن الطبيعي أن يذهب المنكرون لوقوعه ممن حكينا مذهبهم آنفًا إلى القول باستحالة الاطلاع عليه، وأما جماهير المعتزلة والأشاعرة فيرون إمكانية العلم به مطلقًا لا فرق بين عصر وآخر، واستدلوا على ذلك بدليلهم المتكرر، وهو الوقوع الفعلي والاطلاع على الكثير من الإجماعات فيما هو معلوم من الدين بالضرورة.

واحتجوا كذلك بما هو مشاهد من العلم بضروريات المذاهب الإسلامية، مع كثرة المجمعين وخروجهم عن الحصر، فنحن نعلم أن مذهب المعتزلة نفى رؤية الله في الآخرة بالأبصار، ومذهب الأشاعرة غير ذلك، ونعلم اتفاق اليهود والنصارى على إنكار بعثة محمد ﷺ للعالمين كافة، وإجماع المسلمين على القول بذلك، وغيرها من النماذج المشهورة في سائر العلوم[3].

وقصر بعض الأشاعرة ـ كالرازي والبيضاوي ـ العلم بالإجماع على عصر الصحابة، وقالوا بتعذر الاطلاع عليه في الأزمنة بعدهم، وهو مذهب الظاهرية، ورواية عن الإمام أحمد، وحجتهم أن الصحابة كانوا قليلين محصورين، ومجتمعين في الجزيرة

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (١٧/ ١٥٤ ـ ١٥٩)، وأبا الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ٤٧٨)، والرازي «المحصول» جـ ٢/ق ١/ ٢١ ـ ٤٥، والآمدي «الإحكام» (١/ ٢٨٢ ـ ٢٨٤)، والغزالي «المستصفى» (١/ ١٧٣، ١٧٤)، والزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٤٣٧، ٤٣٨).

(٢) انظر: السبكي «الإبهاج شرح المنهاج» (٢/ ٣٥٣)، وابن عبد الشكور «فواتح الرحموت» (٢/ ٢١١)، وأمير بادشاه «تيسير التحرير» (٣/ ٢٢٥).

(٣) انظر: الغزالي «المستصفى» (١/ ١٧٤)، والآمدي «الإحكام» (١/ ٢٨٤)، وأبا الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ٥٣١)، و«شرح العمد» (١/ ١١٧)، والزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٤٣٨ ـ ٤٤٠)، والشوكاني «إرشاد الفحول» ص٦٤.

العربية، ومَن خرج منهم بعد فتح الأمصار كان معروفًا ومشهورًا في موضعه، أما المجتهدون في العصور التالية فيصعب حصرهم وإحصاؤهم، فضلًا عن معرفتهم بأعيانهم، والوقوف على آرائهم واجتهاداتهم[١].

وأظن أن استقراء وقائع التاريخ الإسلامي، وتتبع مسيرة الاجتهاد والمجتهدين، يشهدان لصحة هذا القول، ويجعلان الجزم بوقوع إجماعات مستوفية للشروط الاصطلاحية بعد عصر الصحابة أمرًا فيه شيء من الصعوبة، لكن القول باستحالة ذلك وامتناعه يظل محتاجًا إلى دليل قاطع.

د ـ وأخيرًا يأتي النظر في إمكانية نقل الإجماع:

إلى سائر الأمة على فرض التسليم بوقوعه والاطلاع عليه؛ كبحث عملي في الاستفادة الحقيقية منه؛ حيث تتوقف منفعته الفعلية على إيصاله وإشاعة العلم به لدى المسلمين جميعًا، وإلا صار الكلام حوله مجرد أبحاث نظرية لا طائل وراءها.

ويرى جمهور الأصوليين ـ ومنهم أكثرية المعتزلة والأشاعرة ـ إمكانية نقل الإجماع في سائر العصور بالحجة المتكررة عندهم؛ وهي الوقوع بالفعل[٢]، ولعل كتاب ابن حزم «مراتب الإجماع» مثال واضح في هذا الصدد؛ حيث أورد عشرات الإجماعات في مختلف أبواب الدين، أصولًا وفروعًا؛ بل إن أحد أئمة الأشاعرة ـ وهو أبو إسحاق الإسفراييني ـ بالغ في تعداد مسائل الإجماع، ووصل بها إلى رقم مهول، متخذًا من ذلك الكم الكبير حجة يرد بها على الملاحدة الطاعنين في الإسلام؛ لاختلاف أتباعه الشديد في جُل أمور دينهم.

فقال: «نحن نعلم أن مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة، وبهذا يرد قول الملاحدة أن هذا الدين كثير الاختلاف؛ إذ لو كان حقًّا لما اختلفوا فيه، فنقول: أخطأت، بل مسائل الإجماع أكثر من عشرين ألف مسألة، ثم لها من الفروع التي يقع الاتفاق منها وعليها، وهي صادرة عن مسائل الإجماع التي هي أصول أكثر من مائة ألف مسألة، ويبقى قدر ألف مسألة هي من مسائل الاجتهاد»[٣].

والذي نخلص إليه من خلال عرض الأقوال المتقدمة أن جل المعتزلة وجميع

---

(١) انظر: الرازي «المحصول» جـ٢/ق ١/ ٤٤، ٤٥، والبيضاوي «منهاج الوصول إلى علم الأصول» المطبوع مع شرح الإسنوي عليه (١/ ٣٣٨، ٣٣٩).

(٢) انظر: الشوكاني «إرشاد الفحول» ص٦٥، ود. فرغلي «حجية الإجماع» ص٨٩، وعلي عبد الرازق «الإجماع في الشريعة الإسلامية» ص١٤ ـ ٢٠، ود. سعد شلبي «الإجماع في الفقه الإسلامي» ص١١٢ ـ ١١٤.

(٣) انظر: الزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٤٣٩، ٤٤٠)، وأمير بادشاه «تيسير التحرير» (٣/ ٢٢٧)، وابن أمير الحاج «التقرير والتحبير» (٣/ ٨٣).

الأشاعرة قائلون بأن الإجماع ممكن عقلًا وعادةً، ويجوز الاطلاع عليه ثم نقله، وبهذا يتمهد الطريق للنظر في موقفهم من حجيته؛ لأن إنكار أي واحدة من المسائل المذكورة يقطع الطريق أمام البحث في الحجية.

ثالثًا: حجية الإجماع:

أ ـ موقف المعتزلة:

في حدود التراث الاعتزالي الموجود بين أيدينا، والذي يأتي في مقدمته مؤلفات الخياط والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري، ومن خلال أقوال أئمته المتناثرة في ثنايا المصادر الاعتزالية وغير الاعتزالية، يتبين بوضوح أنهم جميعًا ـ أو بتعبير أدق جمهورهم ـ يعتدُّون بحجية الإجماع ويُسلِّمون بها، وقد تتابعت عباراتهم صريحة لا تحتمل لبسًا، منذ واصل بن عطاء وحتى متأخري المذهب، تؤكد أن هذا رأيهم، ونصَّ أكثر من واحد منهم على إدراج الإجماع ضمن المصادر التي يُتوصل بها إلى معرفة الحقائق، كما أن لبعضهم اهتمامًا ملحوظًا بتلمس الشواهد وإقامة الأدلة والبراهين على حجية الإجماع، والرد على نفاته وتفنيد شبههم، ولا بأس أن نسوق طرفًا من النصوص التي تبرز هذه الحقيقة وتزيدها بيانًا:

أ ـ عَدَّ واصل بن عطاء الإجماع ضمن الوجوه الأربعة التي تُعرف بها الحقائق، وهي «كتاب ناطق، وخبر مجتمع عليه، وحجة عقل، وإجماع»[1]، ويلاحظ أن الإجماع ورد عنده في ذيل القائمة، وفصل بينه وبين الكتاب والسُّنَّة ـ وهما دليلان نقليان ـ بالعقل، مما يومئ إلى أن رتبته التأخير، وأن اللجوء إليه إنما يكون بعد انعدام المصادر الثلاثة الأولى، وقد بقي ذلك خطًّا عامًّا للفكر الاعتزالي.

ب ـ وهذا ما نجده عند القاسم الرسي، الذي يحصر الأدلة في «المعقول، وفي أحكام الله جل ثناؤه، وسُنَّة رسول الله ﷺ، وفي إجماع الأمة»[2]، ونجده أيضًا عند القاضي عبد الجبار الذي يقرر أن الأدلة أربعة: «حجة العقل، والكتاب، والسُّنَّة، والإجماع»[3]. ومع تغير الترتيب عند هؤلاء النفر الثلاثة إلَّا أن رتبة الإجماع ظلت كما هي في المؤخرة.

جـ ـ ووصف المعتزلة جعفر بن مبشر (ت٢٣٤هـ) بأنه كان يميل إلى ما يشبه قول أهل الظاهر، فيرى اتباع ظاهر القرآن والسُّنَّة والإجماع، ويكره ـ بل ينكر ـ الرأي

---

(١) أبو هلال العسكري «الأوائل» ص٣٧٤، والقاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص٢٣٤.

(٢) «رسائل العدل والتوحيد» (١/ ٩٦).

(٣) القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٨٨، و«فضل الاعتزال» ص١٣٩.

والقياس[1]، وهي ظاهرة مستغربة؛ إذ يصعب أن يجتمع ـ في شخص واحد ـ إطلاق العنان للرأي وإعمال العقل في أصول الدين وعقائده، ثم ذم ذلك وكراهيته والرد على أصحابه، والاتباع التام للنصوص في الفروع الفقهية. وعلى أية حال، فالذي يعنينا هنا هو احتجاج جعفر بالإجماع واستمساكه به.

د ـ ويؤكد الخياط حجية الإجماع، منبهًا إلى أن كل واحد من الأمة إذا جاز عليه الخطأ، فإن الأمة بأسرها لا يجوز عليها الخطأ فيما تنقله عن نبيها؛ لأنها حجة فيما ينقل عنه[2]، ثم يحكم على الخارج عن الإجماع والمخالف للأمة بأنه مستحق للإكفار والبراءة منه[3].

كما يرد على ابن الراوندي والشيعة فيما نسبوه إلى نفر من المعتزلة من أقوال تنكر الإجماع أو تخالفه، وتجوّز اجتماع الأمة كلها على الخطأ والضلال، فيُبرئ أصحابه ويتهم الشيعة بأنهم القائلون بذلك لا المعتزلة[4]، ويحكي عن واصل بن عطاء[5] وأبي الهذيل العلّاف[6] احتجاجهما بالإجماع، واعتمادهما عليه في بعض المسائل.

هـ ـ أما القاضي عبد الجبار، فإنه إضافة إلى تنصيصه الصريح ـ الذي سقناه آنفًا ـ على تعداد الإجماع ضمن مصادر الأدلة، فقد استفاض في الكلام عنه بسائر تفصيلاته، وخصه بمباحث ضافية وموسعة في الجزء الخاص بالشرعيات من «المغني»[7]، وفي كتابه الأصولي المفقود «العمد» والذي ورد معظمه مضمنًا في كتاب أبي الحسين البصري «شرح العمد»[8]؛ حيث تعرض للحديث عن مفهوم الإجماع، وإمكان وقوعه، وفَصَّل الأدلة على حجيته، وناقش آراء الخصوم وشبهاتهم، مفندًا لها ورادًّا عليها.

ومن بين الأمور المهمة التي تعرض لها القاضي ما حكاه عن عدد من مشايخه ـ كأبي علي وأبي هاشم الجبائيين وأبي عبد الله البصري ـ من أقوال تبين إقرارهم بحجية

(١) انظر: الخياط «الانتصار» ص١٠٣، وأبا الحسين البصري «شرح العمد» (١/ ٢٨١)، وأحمد أمين «ضحى الإسلام» (٣/ ١٤٨).

(٢) الخياط «الانتصار» ص١٠٦.

(٣) السابق، ص٩٣.

(٤) السابق، ص٥٨، ١٤٨، ١٤٩، ١٥١.

(٥) السابق، ص١٥٢، ١٥٣.

(٦) السابق، ص١٢٥.

(٧) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (١٧/ ١٥٣ ـ ٢٤٤).

(٨) انظر: أبا الحسين البصري «شرح العمد» (١/ ١١٧ ـ ٢٥٥).

الإجماع، وأنواع الأدلة التي ساقوها لإثباته، وعدد من المسائل التفصيلية المتعلقة به[1].

و ـ وقد حذا أبو الحسين البصري حذو شيخه القاضي عبد الجبار في الحديث عن مباحث الإجماع وقضاياه، وإن تميز كلامه بمزيد من البسط والتفصيل، ومع أنه يبدو دائرًا في فلك شيخه في «شرح العمد»[2] إلَّا أن نوعًا من الاستقلالية يبرز بدرجة أكبر في كتابه «المعتمد»[3].

وهو يلخص موقفه من حجية الإجماع بعبارة موجزة فيقول: «اعلم أن إجماع أهل كل عصر صواب وحجة، وقال النظَّام: ليس ذلك حجة»[4]. ويظهر من سياق كلامه أن المعتزلة جميعهم مقرون بذلك ما عدا أبا إسحاق النظَّام، الذي سنعرض لتفصيل موقفه بعد قليل.

ز ـ ويستشهد الزمخشري على حجية الإجماع بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥] مفسرًا السبيل بأن المراد به «ما هم عليه من الدين الحقيقي القيم، وهو دليل على أن الإجماع حجة لا تجوز مخالفتها، كما لا تجوز مخالفة الكتاب والسُّنَّة»[5].

ح ـ ويرد ابن المرتضى على من أسماهم بالمجبرة، الذين يرون أن المعتزلة إنما أُطلق عليهم هذا اللقب من جراء مخالفتهم للإجماع في حكم مرتكب الكبيرة، فيقول: «لم يخالفوا الإجماع؛ بل عملوا بالمجمع عليه في الصدر الأول، ورفضوا المحدثات المبتدعة»[6].

وفي نهاية هذا التتبع الموجز لآراء أئمة المذهب في مراحله المختلفة، والذي ظهر من خلاله أن المنحى العام للفكر الاعتزالي يتبنى القول بحجية الإجماع ويعتد بها، تجدر الإشارة إلى أمرين مهمين:

الأول: أن حجية الإجماع عند المعتزلة تمر بعدة مراحل قبل إثباتها[7]، فلا بد أولًا

(١) انظر: «المغني» (١٧/ ١٨٠، ٢٠٨، ٢٣٠)، وانظر: أبا الحسين البصري «شرح العمد» (١/ ١٥٤، ١٧٨، ١٨٤، ٢٧٣).

(٢) انظر: «شرح العمد» (١/ ١١٧ ـ ٢٧٩).

(٣) انظر: «المعتمد» (٢/ ٤٥٧ ـ ٥٤٠).

(٤) المصدر السابق (٢/ ٤٥٨).

(٥) الزمخشري «الكشاف» (١/ ٥٦٥).

(٦) ابن المرتضى «المنية والأمل» ص١٢.

(٧) انظر: القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٨٨، ٨٩، و«فضل الاعتزال» ص١٣٩.

من معرفة الله بالتوحيد والعدل، والعلم به إلـهًا حكيمًا مرسِلًا للرسول، ثم لا بد ثانيًا من معرفة صدق الرسول، وبعد هاتين المرحلتين يأتي إثبات حجية الكتاب باعتباره كلام الله المنزل على الرسول ﷺ والذي ثبت صدقه، ثم حجية السُّنَّة باعتبارها كلام هذا الرسول المعصوم.

وأخيرًا، يأتي إثبات حجية الإجماع كفرع على كون الكتاب والسُّنَّة حجتين؛ لأنه ناشئ عنهما ومستند إليهما، ولعل هذا التسلسل المنهجي في سبيل الوصول إلى حجية الإجماع كان سببًا في وضعه كمصدر أخير في قائمة الأدلة المعتمد عليها.

الثاني: وتفريعًا على الفكرة السابقة، قرر المعتزلة أن حجية الإجماع راجعة إلى السمع وأدلته فحسب، وأما الاستدلال بالعقل على صحته أو ثبوته فليس بصواب، ولا يمكن تحققه[1]، ومن ثم دارت جُلُّ حججهم حول آيات من القرآن، وأحاديث من السُّنَّة لا تخرج عن كونها آحادًا بالمفهوم الاعتزالي[2]، مما اضطرهم إلى الحكم عليها بالتواتر المعنوي[3]، متحاشين الوقوع في إشكال غير يسير ناشئ من تجويز إثبات أصل شرعي كالإجماع بأدلة ظنية.

ولكن يبقى أنه حتى مع الإقرار بقطعية ثبوت تلك الأدلة التي أوردوها من الكتاب والسُّنَّة، فإنها تظل ـ وَفْقًا للمنهج والأصول الكلامية ـ ظنية الدلالة، مما سيؤثر بدوره على النظر للإجماع، وترتيب مكانته بين غيره من الأدلة، والحكم عليه بالقطعية أو الظنية، وإمكانية الاعتماد عليه في مجال الاستدلال على المسائل العقدية، التي لا تقبل عند المعتزلة إلَّا الأدلة القطعية وحدها.

المعتزلة وإنكار حجية الإجماع:

لعله صار واضحًا بعد ذكر النقول المتقدمة أن جُل رجال المذهب قائلون بحجية الإجماع ومقرون بها، ولكنْ ثمة أنواع ثلاثة من الاتهامات التي أثيرت حول حقيقة موقفهم، سواء على مستوى الأقوال النظرية، أو فيما يتعلق بالمسائل المجمع عليها، فقد اتُّهِمَ المذهب برمته أنه يُنكر حجية الإجماع ولا يعتد بها، ووُصِفَ ـ في أحيان أخرى ـ بعض أئمته بتلك التهمة، كما نُقل عن الكثيرين منهم قدر كبير من المخالفات لمسائل أجمعت الأمة على اعتقادها أو العمل بموجبها، وسنذكر فيما يلي نماذج لكل نوع من هذه الاتهامات:

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (١٧/ ١٩٩، ٢٢٦).

(٢) انظر: «المغني» (١٧/ ١٨٢)، وأبا الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ٤٧١).

(٣) انظر: «المغني» (١٧/ ١٨٢ ـ ١٩٤)، و«المعتمد» (٢/ ٤٧١ ـ ٤٧٤).

١ ـ أما اتهام المعتزلة ككل بإنكار حجية الإجماع، فنجده عند ابن الراوندي وطائفة من الشيعة الإمامية، وقد اتخذوا من هذا القول سبيلًا للطعن عليهم، وإبرازهم في صورة المخالفين لكلمة الأمة، والخارجين عن اتفاقها، والمجوِّزين لوقوعها في الخطأ، أو اجتماعها على الضلال، وسبق أن أشرنا إلى رد الخياط على كلام ابن الراوندي ومَن تابعه من الشيعة بما فيه الكفاية[١].

وعلى نفس المنوال نسب أحد أئمة الأشاعرة ـ وهو أبو المظفر الإسفراييني ـ الإمام الأشعري المعروف إلى جميع المعتزلة القول بإنكار حجية الإجماع[٢]، وجعلهم يحيى بن أبي الخير اليمني عنه بمعزل؛ لأنهم لا يعتدون بإجماع الفقهاء، ويطعنون في الصدر الأول من الصحابة، مما يقطع الطريق تلقائيًا أمام حصول أي نوع من أنواع الإجماع[٣].

ولا شك أن سحب هذه التهمة على جميع المعتزلة مجافٍ للصواب، ويشتمل على قدر كبير من الجور والتعصب، لا سيما مع ما سقناه من نصوص واضحة لهم تبين اعتدادهم بالإجماع وقولهم بحجيته ودفاع بعضهم عنها، وإذا صح شيء من هذا الاتهام فإنما ينطبق على أفراد منهم وليس على الجميع، بمن فيهم من متقدمين ومتأخرين.

٢ ـ ثم تحددت التهمة السابقة بصورة أكثر تخصيصًا، ونُص على أسماء جماعة من رجال المذهب، حُكي عنهم إنكار حجية الإجماع، بدلًا من تعميم هذا القول عليهم جميعًا، وممن رُمي بذلك: جعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر، وقد عزا إليهما تلك المقالة الطوسي الشيعي[٤]، ولم يذكرها أحد غيره، وليس لها أثر في مؤلفات المعتزلة، كما لم يحكها خصومهم ـ كابن الراوندي ـ ولم ترد عند أئمة الأشاعرة؛ بل صرح الجويني بأن النظَّام هو أول مَن باح بإنكار الإجماع ورده، وليس مسبوقًا بسلف في مذهبه ذاك[٥]، وقد تقدمت الإشارة إلى ما وُصف به الجعفران من نزعة ظاهرية، واتباع لموجب النصوص والإجماع[٦]، بما يقطع بعدم صحة هذا الاتهام.

---

(١) الخياط «الانتصار» ص١٥٢.

(٢) أبو المظفر الإسفراييني «التبصير في الدين» ص١١٥.

(٣) يحيى بن أبي الخير «الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار» (ل ٤ أ)، نقلًا عن سلام محمد طه «الإمام يحيى ابن أبي الخير وآراؤه الكلامية» ص٥٩، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم (١٩٩١م).

(٤) الطوسي «العدة في أصول الفقه» (٢/ ٦٤)، نقلًا عن د. فرغلي «حجية الإجماع» ص١٢١، ١٢٢.

(٥) الجويني «التلخيص في أصول الفقه» (٣/ ٢٧ ـ ٣٠)، و«البرهان» (١/ ٦٧٥).

(٦) انظر: الخياط «الانتصار» ص١٠٣، وأبا الحسين البصري «شرح العمد» (١/ ٢٨١).

والحال نفسه فيما رَمَى به ابن الراوندي أبا الهذيل العلّاف من مخالفة الإجماع ورده[1]، فعصبية ابن الراوندي وتجنيه على المعتزلة أظهر من أن يدلل عليهما، وقد قابل الخياط الاتهام بإثبات ما يضاده؛ فحكى عن أبي الهذيل احتجاجه بالإجماع واستناده إليه في بعض المسائل[2].

ويبقى إبراهيم النظَّام أشهر من أضيف إليه إنكار حجية الإجماع من المعتزلة، وأظن أن موقفه يستحق أن يُخصَّ بمزيد من التفصيل؛ حيث حصل تنازع في تصوير حقيقة مذهبه، سواء من ناحية إمكان وقوع الإجماع أو حجيته.

وسبق أن ذكرنا مفهوم الإجماع عند النظام، وأنه يعني به «كل قول قامت حجته ولو كان قولًا واحدًا»[3]، وهو تعريف خاص به ومقصور عليه، ولم يتابعه فيه أحد، كما أنه لا يتماشى مع المعنى العرفي أو الاصطلاحي، والمهم أن تصوره للإجماع على هذا النمط كان مدعاة لأن يتهمه بعض الأشاعرة[4] بابتكار هذا المعنى؛ ليتوصل من خلاله إلى إنكار الإجماع الأصولي المعروف دون أن يُرمى بمخالفة سائر الأمة، وإن كان في هذا التعريف ـ مع ما يشتمل عليه من مآخذ ـ دليل على إمكانية وقوع الإجماع عنده، وأن خلافه لم يكن في تجويز الوقوع عقلًا أو عادة، وإنما في الحجية ومدى ثبوتها.

وقد تتابعت الأقوال في نسبة إنكار حجية الإجماع إلى النظَّام، واعترف بذلك جَمْعٌ من المعتزلة أقدمهم الجاحظ ـ وهو أحد تلامذة النظّام[5] ـ ونفر من المتأخرين كالقاضي عبد الجبار[6]، وأبي الحسين البصري[7]، وابن أبي الحديد[8]، الذي ذكر أن للنظَّام كتابًا اسمه «النكت» أنكر فيه حجية الإجماع، وطعن على كثير من الصحابة.

ومن غير المعتزلة يأتي على رأس القائمة: ابن قتيبة[9] المتوفى (٢٧٦هـ) أي: بعد وفاة النظام بخمسة وأربعين عامًا فقط، ثم توالت الأقوال بعده عند الباقلاني[10]،

(١) الخياط «الانتصار» ص٩٣.

(٢) المصدر السابق ص١٢٥.

(٣) انظر: الغزالي «المستصفى» (١/ ١٧٣)، والجويني «التلخيص» (٣/ ٦، ٧)، والآمدي «الإحكام» (١/ ٢٨٠).

(٤) انظر: الغزالي «المستصفى» (١/ ١٧٣)، والزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٤٤٠).

(٥) انظر: الخياط «الانتصار» ص٧٩.

(٦) القاضي عبد الجبار «المحيط بالتكليف» ص٢٩٨، و«المغني» (١٧/ ٢٩٨).

(٧) أبو الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ٤٥٨).

(٨) انظر: د. أبو ريدة «إبراهيم النظام» ص١٩، ود. إبراهيم أبو سليمان «الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية» ص٩٩.

(٩) ابن قتيبة «تأويل مختلف الحديث» ص٤٦.

(١٠) انظر: الجويني «التلخيص» (٣/ ٢٧)، والزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٤٤٠).

وعبد القاهر البغدادي[1]، وأبي المظفر الإسفراييني[2]، والجويني[3]، والغزالي[4]، والشهرستاني[5]، والرازي[6]، والآمدي[7]، وابن تيميَّة[8]، وابن دقيق العيد[9]، والزركشي[10]، وابن الراوندي[11]، وغيرهم الكثير[12].

وكل هؤلاء نسبوا إلى النظام إنكار حجية الإجماع، وزاد بعضهم الأمر تفصيلًا، فذكر طرفًا من مواقفه وآرائه الغريبة، التي أنكر فيها عددًا من المسائل العقدية أو الفقهية الثابتة بإجماع الأمة؛ كنفيه لوجوب الوضوء على النائم إذا أراد القيام للصلاة، وذهابه إلى عدم إيقاع الطلاق بالألفاظ الكنائية؛ بل لا بد من الألفاظ الصريحة، وتخطئته أهل العلم كافة في قولهم بأن النبي ﷺ مبعوث إلى الناس كلهم دون جميع الأنبياء والمرسلين، وأما هو فيرى أن كل نبي في الأرض بعثه الله تعالى إلى جميع الخلق؛ لأن آيات الأنبياء لشهرتها تبلغ آفاق الأرض، وعلى كل مَن بلغه ذلك أن يصدقه، كما ذهب إلى عدم تجويز صلاة التراويح، وزعم أن عمر ﷺ هو الذي ابتدعها، وحرَّم نكاح الموالي العربيات، وغير ذلك من المسائل التي لا سبيل أمامنا للتحقق - من خلال مصادر محايدة - إن كان النظام قال بها فعلًا، أم أنها مجرد اتهامات وتشنيعات من خصومه، ولا سيما أن الخياط ينكر نسبتها إليه، ويبرئه من القول بها[13].

وهكذا يبدو إنكار النظَّام لحجية الإجماع، كما لو كان محل اتفاق بين أهل

---

(1) عبد القاهر «الفَرْق بين الفِرَق» ص١٥٨، و«أصول الدين» ص١٩، ٢٠.

(2) أبو المظفر «التبصير في الدين» ص٤٤.

(3) الجويني «التلخيص» (٣/ ٢٧ - ٣٠)، و«البرهان» (١/ ٦٧٥).

(4) الغزالي «المستصفى» (١/ ١٧٣).

(5) الشهرستاني «الملل والنحل» (١/ ٥٧).

(6) الرازي «المحصول» جـ ٢/ق ٤٦/١.

(7) الآمدي «الإحكام» (١/ ٢٨٦).

(8) ابن تيمية «نقد مراتب الإجماع» لابن حزم ص١١.

(9) انظر: الزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٤٤٠).

(10) المصدر السابق (٤/ ٤٤٠، ٤٤١).

(11) الخياط «الانتصار» ص٧٩.

(12) انظر: الأرموي «نهاية الوصول» (٦/ ٢٤٣٦)، والإيجي «شرح مختصر ابن الحاجب» (٢/ ٣٠)، و«المواقف» ص٤١٦، ود. أبو ريدة «إبراهيم النظام» ص١٤، ١٥، ١٨ - ٣٠، ٦١ - ٦٥، و«الإجماع» لعلي عبد الرازق ص١٠، وحسني زينة «العقل عند المعتزلة» ص١٣٤ - ١٤٠، ومهري حسن مراد «الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة» ص٦٤، ود. عائشة المناعي «أصول الاتفاق» ص٨٧، ود. أحمد عارف «الصلة بين الزيدية والمعتزلة» ص٨٢.

(13) انظر: ابن قتيبة «تأويل مختلف الحديث» ص٤٦، ٤٧.

المذاهب المتعددة من معتزلة وأشاعرة وأهل السُّنَّة، إلَّا أننا نفاجأ بعدة آراء وأقوال تشكك في ذلك، وترى أن النَّظَّام مسلِّمٌ بحجية الإجماع وعاملٌ بمقتضاها، وكل ما حُكي عنه إنما هو تجنيات وافتراءات من مخالفيه في المشرب والمنهج.

ومن ذلك أن أبا الحسين الخياط أورد اتهام ابن الراوندي للنظام بأنه «كان يزعم أن أمة محمد ﷺ بأسرها قد يجوز عليها الاجتماع على الضلال من جهة الرأي والقياس لا من جهة التنقل عن الحواس»، ثم عقب عليه قائلًا: «هذا غير معروف عن إبراهيم، وإنما حكاه عنه عمرو بن بحر الجاحظ فقط، وقد أغفل في الحكاية عنه، وهذه كتبه تخبر بخلاف هذا الخبر»[1].

ولعله ليس باليسير أن يُقبل من الخياط ما وسم به الجاحظ من الغفلة في حكاية مذهب أستاذه ونقل أقواله، ثم إنه لم ينفرد بنسبة هذا الرأي إليه؛ بل تابعه الكثيرون ممن ذكرنا أسماءهم آنفًا، ولا ندري لماذا لم يذكر الخياط طرفًا من نصوص النظام، أو نُبَذًا من كتاباته التي تدل على احتجاجه بالإجماع واعتداده به؟

وهناك أيضًا **نصان** منقولان عن النظام فَهِمَ منهما بعض الباحثين أنه لا ينازع في حجية الإجماع أو يشكك فيها؛ **أولهما**: حكاه أبو الحسن الأشعري في المقالات؛ حيث أورد مذهب النظام فيما إذا جاء خبر عام لم يكن في العقل ما يخصصه، وهو يرى حينئذ وجوب توقف الناظر حتى «يتصفح القرآن والإجماع والأخبار، فإذا لم يجد للخبر تخصيصًا في القرآن، ولا في الأخبار، ولا في السنن؛ قضي على عمومه»[2].

وأما **النص الآخر** فحكاه الجاحظ عن أستاذه النظام، وهو يقول فيه: «الحكم يُعلم بالعقل أو الكتاب أو إجماع النقل»[3]، ولا يبدو في هذا النص دلالة واضحة على الإقرار بحجية الإجماع؛ بل يصدق على الخبر المتواتر الذي أجمعت الأمة على نقله، لا على الإجماع الاصطلاحي المتعارف عليه، والناشئ عن اتفاق المجتهدين على حكم من الأحكام الشرعية.

وأما نص أبي الحسن فلا بد أن يوضع في الإطار العام لأقوال النظام، وما نقل عنه من آراء شاذة، ولا سيما مع تتابع هذه الجمهرة الكبيرة من أهل العلم بمختلف طوائفهم على وصفه بإنكار الإجماع ونفي حجيته.

وتجدر الإشارة إلى أن النظام يعترف بنوع خاص من الإجماع، وهو إجماع النقل حين تتفق الأمة كلها على نقل خبر ما عن النبيِّ ﷺ، وأما الإجماع النابع من إعمال

---

(١) الخياط «الانتصار» ص٧٩.

(٢) أبو الحسن الأشعري «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٣٦).

(٣) الزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٤٤١).

الاجتهاد والنظر في الأدلة الشرعية، فهذا الذي أنكره بل تجاهله في تعريفه الذي ذكرناه سابقًا، كما اشْتَهر عنه إنكار حجية القياس[١]، وهو نوع من الاجتهاد، إضافة إلى التشنيع على أقوال الصحابة في عدد من المسائل الاجتهادية[٢]؛ مما يؤدي إلى سد الطريق من بدايته أمام وقوع الإجماع على أي نوع من أنواع المسائل الشرعية.

وقد أرجع القاضي عبد الجبار إنكار النظام لحجية الإجماع إلى السببين المذكورين، وإن كان ينبه على أنه إذا كان من باب الخبر فهو حجة عنده[٣]، وحاول بعض الباحثين المعاصرين[٤] إيجاد نوع من الصلة بين النزعات الشيعية عند النظّام وموقفه من الإجماع، والذي يبدو متشابهًا مع نظرة الشيعة إليه، وهو احتمال غير مستبعد، وإن كان يحتاج إلى مزيد من الأدلة التي تقويه.

٣ ـ وأما الاتهام الثالث من الاتهامات التي ثارت حول الموقف الاعتزالي من حجية الإجماع، فقد حكى بعض خصومهم ـ كابن الراوندي وابن حزم ونفر من أئمة الأشاعرة ـ نماذج عدة من مخالفات أئمة المذهب للمسائل المجمع عليها، سواء في الأصول العقدية أو الفروع الفقهية، ويعتبر النظّام أبرز مَن أُضيفت إليه أقوال من هذا القبيل وأكثرهم عددًا، لكنه ليس بدعًا في ذلك، فأبو هاشم الجبائي عزا إليه كلٌّ من عبد القاهر البغدادي[٥]، وأبي المظفر الإسفراييني[٦]، والمقريزي[٧] أنه كان لا يرى وجوب الطهارة، وفي هذا ـ إن ثبت ـ ما فيه من مخالفة الإجماع ومصادمة النصوص الصريحة الصحيحة.

وحُكي عن الأصم أنه أنكر صحة عقد الإجارة[٨]، وخطَّأ جعفر بن مبشر الصحابة في جلد شارب الخمر مع أن ذلك محل إجماع بينهم[٩]. ونقل ابن حزم عن معتزلي اسمه أبو غفار أنه كان يزعم أن شحم الخنزير ودماغه حلال[١٠]، وقال هو وثمامة بن

---

(١) انظر: أبا الحسين البصري «شرح العمد» (١/ ٢٨١)، و«المعتمد» (٢/ ٧٤٦).

(٢) انظر: ابن قتيبة «تأويل مختلف الحديث» ص٤٧ ـ ٥٠، والرازي «المحصول» جـ ٢/ق ١/ ٤٣٨ ـ ٤٨٢، وسنأتي بتفصيل موسع لهذا الأمر في الفصل الرابع إن شاء الله تعالى.
See: Schacht: The Origins Of Muhammadan, p. 128, 129.

(٣) القاضي عبد الجبار «المحيط بالتكليف» ص٢٩٨.

(٤) انظر: حسني زينة «العقل عند المعتزلة» ص١٣٦.

(٥) عبد القاهر البغدادي «الفَرْق بين الفِرَق» ص١٨٤.

(٦) أبو المظفر الإسفراييني «التبصير في الدين» ص٥٤.

(٧) المقريزي «الخطط» (٤/ ١٦٩).

(٨) انظر: عبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص١٩٥.

(٩) عبد القاهر «الفَرْق بين الفِرَق» ص١٥٣، وأبو المظفر «التبصير في الدين» ص٥٤، وزهدي جار الله «المعتزلة» ص١٤٠.

(١٠) ابن حزم «الفصل» (٥/ ٦٤).

أشرس: إن تفخيذ الرجال حلال[1]!! وزعم محمد بن عبد الله الإسكافي أحد رؤساء المعتزلة ـ وبهذا وصفه ابن حزم ـ أن الله لم يخلق الطنابير ولا المزامير ولا المعازف[2].

ويطول بنا المجال إذا رمنا سرد واستقصاء كل ما نُسب إلى أئمة الاعتزال من مخالفات للإجماع، ويكفي أن عبد القاهر البغدادي ـ وهو معروف بالشدة في إصدار الأحكام على المخالفين ـ لم يترك واحدًا منهم إلَّا وذكر شيئًا من مخالفته للإجماع، وجعله سببًا في تكفيره، أو على أحسن الأحوال تضليله وتفسيقه[3]، ومع ذلك فلا بد أن نضع نصب أعيننا **الأمور التالية**:

أ ـ كثير من الأقوال المذكورة كذَّبها الخياط، وبرَّأ أصحابه من تبعتها، ونفى أن يكون أحد منهم قد قال بها، كما شدد على تمسك أصحابه بالإجماع ومسائله المتفق عليها بين سائر علماء الأمة ومجتهديها[4].

ب ـ يقتضينا الإنصاف ـ كما سبق التنبيه على ذلك مرارًا ـ ألا نقبل أقوال خصوم المعتزلة ومخالفيهم، فيما لا سبيل إلى التحقق من صحة إضافته إليهم، وهل ثبت عنهم حقيقة أم أنهم حُمِّلُوا وزر ما لم يقولوا به أو يذهب إلى اعتناقه واحد منهم؟

جـ ـ ومع ذلك فليس بمستبعد أن يكون شيء من هذه المخالفات قد وقع بالفعل من بعض أفراد المذهب نتيجة إطلاق العنان للعقل؛ ليبحث في كل المسائل دونما حجر أو قيد، ولقلة اهتمامهم بالعلوم الشرعية، ولأنهم ما كانوا يعنون كثيرًا بالتثبت من وجود الإجماع أو عدم وجوده في المسألة التي يبغون دراستها، وإنما التعويل في المقام الأول على مقررات العقول، وما تدل عليه من آراء وأقوال، وربما لم يدركوا أن في محل بحثهم اتفاقًا من الأمة أو إجماعًا لعلمائها.

وأخيرًا، نخلص إلى أن الفكر الاعتزالي بصفة عامة إذا استثنينا النظام ـ مُقِرٌّ بحجية الإجماع على المستوى النظري وقائلٌ بها، وأما في مجال المسائل التفصيلية المجمع عليها فلم يكن الموقف تجاهها واحدًا، أو متماشيًا مع الإقرار النظري، فالتسليم بالحجية عندهم لا يعني قبول كل ما ادعي وقوع الإجماع عليه في الأصول أو الفروع.

ولا أظن أن الإجماع من وجهة النظر الاعتزالية أخطر شأنًا ولا أرفع مكانة من نصوص القرآن والسُّنَّة، والتي طوعت بصنوف التأويل المتعددة، وضروب المجاز

---

(١) المصدر السابق (٥/ ٦٤).

(٢) المصدر السابق (٥/ ٦٩).

(٣) انظر: «الفَرْق بين الفِرَق» ص١٧٣، ١٧٧، ١٨٤، وغير ذلك الكثير.

(٤) الخياط «الانتصار» ص٩٨، ١٠٢، ١٠٣، ١٨٢، ١٣٨، ١٥٢ ـ ١٥٧.

المتنوعة لتوافق المذهب وآراءه؛ ومن ثم لم يكن التلويح بوقوع الإجماع على حكم مسألة ما حائلًا بينهم وبين دراستها بصورة مجردة في ضوء ما توافر لهم من أدلة أخرى، عقلية كانت أو نقلية.

ب ـ موقف الأشاعرة:

تعد حجية الإجماع من الأمور المتفق عليها بين أئمة الأشاعرة، وليس بينهم أدنى خلاف في القول بها، وجهودهم في تقرير هذه الحجية والاستدلال عليها والرد على شُبَه من أنكرها كثيرة ومتنوعة، سواء في كتبهم الكلامية أو الأصولية، كما تتابعت نصوص جماعة من أكابر رجال المذهب؛ كأبي الحسن الأشعري(١)، والباقلاني(٢)، وعبد القاهر البغدادي(٣)، والجويني(٤)، وغيرهم على عد الإجماع ضمن مصادر الأدلة المعتمد عليها في الوصول إلى الحقائق، ومعرفة الأحكام العلمية والعملية؛ حيث يرد في المرتبة الثالثة بعد الكتاب والسُّنَّة مباشرة.

وقد برز بوضوح اهتمام أبي الحسن الأشعري بالإجماع، فخصه بمصنَّف مستقل، عنوانه: «مسائل في إثبات الإجماع»(٥)، وأكد في «اللمع» عدم تجويز اجتماع الأمة على الخطأ(٦)، أما في «الإبانة» فتظهر العناية بالإجماع، وأهمية الاعتماد عليه من خلال خطبة الكتاب، فضلًا عن باقي أبوابه وفصوله؛ حيث افتتحه بذم أهل البدع والمخالفين للسنة، ملحًا على وصفهم بالخروج عن إجماع السلف الصالح وسائر الأمة في تأويل نصوص القرآن في القدر، أو في خلق أفعال العباد، أو في إثبات عذاب القبر(٧).

وبالجملة فهم قد «خالفوا الكتاب والسُّنَّة، وما كان عليه النبي ﷺ، وأصحابه رضي الله عنهم أجمعين، وأجمعت عليه الأمة»(٨).

وأما منهج أبي الحسن فهو مباين لطريقتهم، والمعول عليه عند الاختلاف هو «كتاب ربنا ﷻ، وسُنَّة نبينا محمد ﷺ، وإجماع المسلمين»(٩).

---

(١) انظر: «أحوال مذهب أبي الحسن الأشعري» (ورقة ٧، ٩٤)، والزركشي «البحر المحيط» (١/ ٣١).
(٢) انظر: «التمهيد» ص٣٨، و«الإنصاف» ص١٩.
(٣) انظر: «أصول الدين» ص١٧، و«الفَرْق بين الفِرَق» ص٣٥١.
(٤) انظر «البرهان» (١/ ٨٥).
(٥) انظر: ابن عساكر «تبيين كذب المفتري» ص١٣٢.
(٦) الأشعري «اللمع» ص١٣٣، وانظر: ص١٢٣، ١٢٤، ١٣٤.
(٧) الأشعري «الإبانة» ص١٤ ـ ١٨.
(٨) السابق، ص١٩.
(٩) السابق ص٢٩، ٣٠.

وتوالت نصوص الأشاعرة بعد أبي الحسن في تقرير حجية الإجماع، فهو الدليل الثالث بعد الكتاب والسُّنَّة عند الباقلاني[1]، وتتسع دائرة الاستشهاد به لتشمل سائر الأبواب الاعتقادية في كتابه «الإنصاف»[2]، كما ينقل لنا الجويني[3] والزركشي[4] العديد من آراء الباقلاني الأصولية حول الإجماع، والتي ضمَّنها كتابه «التقريب» الذي لم يصل إلينا كاملًا[5].

وسبق أن أشرنا إلى صنيع أبي إسحاق الإسفراييني الذي وصل بمسائل الإجماع إلى حوالي مائة ألف مسألة[6]، ومع ما في كلامه من مبالغة، فهو إشارة واضحة إلى الاهتمام بالإجماع، ومحاولة توسيع نطاقه؛ ليشمل جل أبواب الدين أصولًا وفروعًا.

ويتكرر عند عبد القاهر البغدادي عد الإجماع كمصدر ثالث[7]، وينقل اتفاق أهل السُّنَّة على أن أصول الأحكام الشرعية هي: القرآن، والسُّنَّة، وإجماع السلف[8]، ثم يحكي تكفيرهم للنظَّام بسبب إنكاره حجية الإجماع، وتجويزه اجتماع الأمة على الخطأ والضلال[9]، ويركز عبد القاهر في سرده لعقائد أهل السُّنَّة على البدء بذكر إجماعهم على كل مسألة، وتضليل المخالف، وتتوالى عنده عشرات الإجماعات التي غطت تقريبًا كل أبواب العقيدة ومباحثها[10].

ويؤكد أبو المظفر الإسفراييني أن الإجماع حق، وما اجتمعت عليه الأمة لا يكون إلَّا حقًّا مقطوعًا على حقيقته، قولًا كان أو فعلًا؛ لقوله ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على الضلالة**»[11].

وتزخر مصنفات الأشاعرة الأصولية وبعض المؤلفات الكلامية بإقامة الأدلة على حجية الإجماع، ومناقشة المخالفين والرد عليهم، كما هو الحال عند: الباقلاني[12]،

---

(١) الباقلاني «الإنصاف» ص٧٩.

(٢) السابق، ص٤٤، ٥١، ٧٢، ٧٤، ١٤٧، ١٦٨، ١٧٦.

(٣) انظر: الجويني «التلخيص في أصول الفقه» (٣/ ٥ ـ ١٤٣)، وهو نوع من الاختصار لكلام الباقلاني في كتابه «التقريب والإرشاد».

(٤) انظر: الزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٤٣٥ ـ ٥٤٩).

(٥) نُشر الجزء الأول منه بتحقيق: الدكتور عبد الحميد بن علي أبو زنيد.

(٦) انظر: الزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٤٣٩، ٤٤٠)، وأمير بادشاه «تيسير التحرير» (٣/ ٢٢٧)، وابن أمير الحاج «التقرير والتحبير» (٣/ ٨٣).

(٧) عبد القاهر «أصول الدين» ص١٧.

(٨) عبد القاهر «الفَرْق بين الفِرَق» ص٣٥١.

(٩) المصدر السابق ص٣٥١، ٣٥٢.

(١٠) المصدر السابق ص٣٤٧ ـ ٣٨١.

(١١) أبو المظفر الإسفراييني «التبصير في الدين» ص١٠٩.

(١٢) «التمهيد» ص٣٨، «الإنصاف» ص١٩، وانظر: الجويني «التلخيص» (٣/ ١٥).

والجويني[1]، والغزالي[2]، والشهرستاني[3]، والرازي[4]، والآمدي[5]، والبيضاوي[6]، والسبكي[7]، والزركشي[8]، وسعد الدين التفتازاني[9]، الأرموي[10]، وغيرهم، وتتنوع تلك الأدلة ما بين آيات قرآنية، وأحاديث نبوية، وأقوال الصحابة وأفعالهم، وهذا كله فضلًا عن التوسع في تفصيل المباحث المتعلقة بالإجماع من كافة نواحيه، مفهومًا وشروطًا وأنواعًا وأحكامًا، وما إلى ذلك من مسائل يطول المقام بذكرها وتتبع جزئياتها.

ولا يبدو الفرق كبيرًا بين استدلالات أئمة الأشاعرة وما ساقه المعتزلة؛ كالجبائيين، والقاضي عبد الجبار، وأبي الحسين البصري من دلائل[11]، فقد مال الفريقان إلى أن المعول عليه في إثبات حجية الإجماع السمع، ولا مدخل للعقل في تقريرها، كما تشابها في إيراد نفس الأدلة من نصوص الكتاب والسُّنَّة وعمل الصحابة، وكلها أدلة سمعية محضة مما سيؤثر بدرجة كبيرة على إمكانية الاستدلال بالإجماع في إثبات مسائل الاعتقاد الرئيسة، والتي لا يجوِّز المتكلمون الاعتماد فيها على النقل؛ بل على العقل وحده، ودور النقل فيها لا يتعدى مرحلة التأكيد والتعضيد، لا الإنشاء أو التأسيس.

---

(1) انظر: «البرهان» (1/ 670 ـ 725)، و«التلخيص» (3/ 5 ـ 143).

(2) انظر: «المستصفى» (1/ 173 ـ 181).

(3) انظر: «نهاية الإقدام» ص487، 488.

(4) انظر: «المحصول» جـ 2/ق 1/ 19 ـ 302.

(5) انظر: «غاية المرام» ص364 ـ 390، و«أبكار الأفكار» (1/ 84)، و«الإحكام» (1/ 280 ـ 407).

(6) انظر: «نهاية السول شرح منهاج الأصول» (2/ 333 ـ 338).

(7) انظر: «الإبهاج شرح المنهاج» (2/ 352 ـ 364).

(8) انظر: «البحر المحيط» (4/ 435 ـ 549).

(9) انظر: «التلويح على التوضيح» (2/ 326 ـ 349).

(10) انظر: «نهاية الأصول» (6/ 2421 ـ 2680).

(11) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (17/ 160 ـ 215)، وأبا الحسين البصري «شرح العمد» (1/ 61 ـ 124)، و«المعتمد» (2/ 458 ـ 479).

المبحث الثاني

حجية الإجماع في الاستدلال على المسائل العقدية

انتهينا في المبحث السابق من تقرير حقيقة الموقفين الاعتزالي والأشعري من حجية الإجماع بصفة عامة، ونود في هذا المبحث أن ننتقل إلى مرحلة أخرى أكثر تحديدًا؛ وهي دراسة موقفهما من حجية الإجماع وإمكانية الاستدلال به على المسائل العقدية، واضعين في اعتبارنا التفرقة الموجودة في مناهج المتكلمين بين مجالي الاعتقاد والتعبد، وانفكاك التلازم بين صلاحية الدليل للاستخدام في كلا المجالين، فربما جاز الاحتجاج بدليل ما في مجال التعبد، بينما لا يصح ذلك مطلقًا في مجال الاعتقاد، وتساؤلنا الآن هو: هل يصلح الإجماع عند المعتزلة والأشاعرة لأن يكون دليلًا معتمدًا في إثبات المسائل العقدية كما هو الشأن في مسائل الفقه، أم يقتصر على النوع الثاني فحسب؟

ويتعين علينا قبل الإجابة عن السؤال المذكور أن نعرض بإيجاز لمسألتين على قدر كبير من الأهمية، وينبني على البت فيهما تحديد طبيعة الإجماع ونوعية دلالته، ومن ثم بيان المجال الذي يمكن له أن يعمل في نطاقه، وتتعلق إحدى هاتين المسألتين بتوصيف الإجماع في أصل ثبوته، وهل هو دليل قطعي أم ظني؟ وتختص الأخرى بنقله ووصوله إلى المستدل، فلا يكفي أن يكون ـ في ذاته ـ دليلًا قطعيًا؛ بل يبقى النظر في طريقة وصوله، وهل لا بد من اشتراط التواتر المفيد للقطع، أو يجزئ النقل الآحادي غير المتواتر؟

١ ـ حجية الإجماع بين القطعية والظنية:

لم يتفق مثبتو حجية الإجماع على قول واحد فيما يتعلق بحظه من القطعية أو الظنية، ويبدو أن سبب خلافهم راجع إلى نوعية الأدلة التي أقيمت لإثبات حجيته ومدى إفادتها للقطعية، ثم لكثرة التشكيكات والإشكالات التي أوردت على الإجماع في كل مرحلة من مراحله؛ كتصوره والاطلاع عليه، ونقله، ووقوعه بالفعل، ويمكن إجمال الآراء تجاه هذه المسألة في المذاهب التالية:

المذهب الأول: ويرى أصحابه أن حجية الإجماع قطعية، وعليه أكثر القائلين بكونه حجة ـ أو جمهورهم ـ واختاره جل المعتزلة والأشاعرة، وممن نص على ذلك: أبو الحسين البصري(١)، والجويني(٢)، والشيرازي(٣)، والغزالي(٤)، والسبكي(٥)، وغيرهم(٦).

وقد احتج أصحاب هذا المذهب بأمور منها: الاتفاق على تقديم الإجماع على ما سواه من الأدلة الأخرى، وتأثيم من فرَّق عصا الجماعة من المسلمين، كما أن العادة تحيل اجتماع هذا العدد من أفاضل المسلمين وعلمائهم على القطع في حكم ما إلَّا عن نص قاطع ينفي أدنى احتمال للارتياب فيه؛ حيث عُلم بالتجربة والتكرار من أحوالهم وفتاواهم علمًا ضروريًا أنهم ما كانوا يقطعون بشيء إلَّا ما كان كالشمس في رابعة النهار، ويترتب على هذا القول إفادة الإجماع للعلم والعمل، وإمكانية الاستدلال به على أمور العقيدة ومسائلها(٧).

المذهب الثاني: ويميل أصحابه إلى أن الإجماع حجة ظنية مطلقًا، وقد قال به جماعة من أئمة الأشاعرة؛ كالرازي، والآمدي، والبيضاوي، والأرموي(٨)، واستدلوا على مذهبهم بأن آيات القرآن الكريم في دلالتها على حجية الإجماع من قبيل الظواهر التي لا تعدو مرتبة الظنية، والأحاديث الواردة في هذا الشأن لا تفيد التواتر المعنوي؛ بل هي آحاد، وما دام أصل ثبوت الإجماع إنما تقرر بحجج وأدلة ظنية، فهو ظني من باب أولى؛ لأن الدليل القطعي لا يثبت بحجج ظنية(٩).

لكن من السهل أن يجاب على هذه الحجة بأنه حتى مع التسليم بكون الآيات الدالة على حجية الإجماع من قبيل الظواهر والأحاديث أحادية، فإن مجموع تلك الأدلة

---

(١) أبو الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ٤٥٨، ٤٨٣، ٥٢١).

(٢) انظر: الجويني «البرهان» (١/ ٦٧٩).

(٣) انظر: الشيرازي «شرح اللمع» (٢/ ٦٦٦).

(٤) انظر: الغزالي «المستصفى» (١/ ١٧٦، ١٧٧)، «المنخول» ص٣٠٣.

(٥) انظر: السبكي «جمع الجوامع» (٢/ ١٩٥).

(٦) انظر: الشوكاني «إرشاد الفحول» ص٧٠، وابن النجار «شرح الكوكب المنير» (٢/ ٢١٤)، ود. صلاح سلطان «مدى حجية الأدلة الاجتهادية» ص٣٤، وأحمد محمد حسين «الإجماع في الشريعة الإسلامية» ص٦٥، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم (١٩٥٢م).

(٧) انظر: الزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٤٤٣)، وابن عبد الشكور «فواتح الرحموت» (٢/ ٢١٣)، وابن أمير الحاج «التقرير والتحبير» (٣/ ٨٥)، ود. سعد شلبي «الإجماع في الفقه الإسلامي» ص٣٠٣.

(٨) انظر: الزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٤٤٣)، والأرموي «نهاية الوصول» (٦/ ٢٤٣٥)، والشوكاني «إرشاد الفحول» ص٧٠، والرازي «المحصول» جـ ٢/ ق ١/ ٢١٤.

(٩) انظر: ابن عبد الشكور «فواتح الرحموت» (٢/ ٢١٥، ٢١٦)، ود. سعد شلبي «الإجماع في الفقه الإسلامي» ص٣٥٦.

وتضافرها على إثبات معنى واحد يصل بها إلى مرحلة القطعية، والدليل الظني إذا احتفت به القرائن ربما ارتقى إلى مرتبة القطع، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك في الحديث عن أخبار الآحاد المحتفة بالقرائن، وكم من إجماعات لا يمكن التشكيك في قطعيتها، ولم يخالف مسلم في ثبوتها، مع أنها معتمدة على أخبار الآحاد؛ كتحريم الجمع بين المرأة وعمتها، والمرأة وخالتها، وتوريث الجدة السدس، وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة[1].

المذهب الثالث: وقد اختاره بعض أئمة الأشاعرة[2]؛ حيث فرَّقوا بين ما اتفق عليه العلماء المعتبرون فيكون حجة قطعية، وما اختلفوا فيه ـ كالإجماع السكوتي ـ وما ندر مخالفه فيكون حجة ظنية، لكن يؤخذ عليهم أن غير المتفق عليه لا يعد من الإجماع إلّا بنوع من التجوز، فلا مجال إذًا لوصفه بالقطعية أو الظنية؛ لأن محل النزاع إنما هو في تحقق شروط الإجماع وأركانه، ثم يأتي بعد ذلك النظر في قطعيته أو ظنيته.

المذهب الرابع: وقد نُسب إلى جماعة من الحنفية[3]، مالوا إلى أن الإجماع مراتب، فإجماع الصحابة مثل الكتاب والخبر المتواتر يفيد العلم القطعي، وإجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث، وهو في منزلة بين العلم والظن، والإجماع الذي سبق فيه خلاف في العصر السابق بمنزلة خبر الواحد فيفيد الظن، ولا شك أن هذا التفصيل بدرجاته الثلاث يحتاج إلى إقامة الدليل عليه، ولا أظن أن هناك ما يشهد له أو يعضده.

ويظهر من خلال هذه المذاهب الأربعة المذكورة أن ثمة اتجاهين رئيسين، **أحدهما**: يرى أن حجية الإجماع قطعية، وعليه جمهرة المعتزلة والأشاعرة، **والآخر**: يرى أن حجيته ظنية فلا يفيد علمًا، إما في جميع أحواله وإما في بعضها، ومال إليه نفر من أئمة الأشاعرة، ومن الواضح أن القائلين بالظنية ليس عندهم مجال للاحتجاج بالإجماع في أمور العقيدة، والتي يقصرون الاستشهاد فيها على الأدلة القطعية وحدها، وبذلك يخرج الإجماع من عداد المصادر المحتج بها، وأما القائلون بقطعيته في ذاته فيبقى النظر في مرحلة أخرى ضرورية، وهي طريقة نقله ومدى توافر صفة اليقينية فيها.

---

(١) انظر: ابن عبد الشكور «فواتح الرحموت» (٢/ ٢١٦)، ود. سعد شلبي «الإجماع في الفقه الإسلامي» ص٣٥٦.

(٢) انظر: «حاشية البناني على شرح جمع الجوامع» (٢/ ١٩٥)، والزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٤٤٣)، والشوكاني «إرشاد الفحول» ص٧٠، ود. فرغلي «حجية الإجماع» ص٣٨٩، ٣٩٠.

(٣) انظر: الزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٤٤٣)، والشوكاني «إرشاد الفحول» ص٧٠، وعلي عبد الرازق «الإجماع في الشريعة الإسلامية» ص٩١، ٩٢.

٢ ـ نقل الإجماع بين القطعية والظنية:

اتفق القائلون بحجية الإجماع على أنه إذا نقل تواترًا تعين قبوله سواء أكان دليلًا قطعيًا أم ظنيًا[١]، على ما سبق بيانه في المسألة المتقدمة، ولكن الإشكال الحقيقي الذي يواجهنا يرجع إلى مدى صعوبة أو سهولة الحكم على نقل إجماع ما بالتواتر، وعدد الإجماعات الموصوفة بذلك.

وفي رأيي أن إثبات تواتر إجماع ما وفق شروط التواتر المعروفة ليس بالأمر اليسير؛ بل هو أصعب بمراحل من الحكم على حديث بأنه متواتر، فرواية الأحاديث شائعة ومنتشرة، ولها رجال يهتمون بها، ويرحلون في سبيل جمعها إلى المشارق والمغارب، ثم يتصدرون لتبليغها، ويجلس حولهم مئات أو آلاف التلاميذ الآخذين عنهم مما ييسر نقلها تواترًا.

أما الإجماع فمشكلته أعقد بكثير، فأين هم الرواة الذين يجوبون الأقطار بحثًا عن المجتهدين، واستطلاعًا لآرائهم حول هذه المسألة أو تلك؟ ثم هل يمكن أن يبلغوا عدد التواتر، وأن يكون الآخذون عنهم على هذه الصفة، وهلم جرًّا حتى نصل إلى عصر تدوين مسائل الإجماع، ولا سيما إذا وضعنا في الاعتبار أن الذي بين أيدينا من المؤلفات المعنية بحصر المسائل المجمع عليها ـ كـ«الإجماع» لابن المنذر، أو «مراتب الإجماع» لابن حزم ـ لا تنقلها بالأسانيد المتصلة إلى قائليها، كما هو الحال في نصوص السُّنَّة، وإنما يكتفي الواحد منهم بعزوها إلى الأمة ككل، وتبقى العهدة عليه وحده في حكايته لذلك الإجماع؟

ولا تعني الصعوبات المشار إليها التشكيك في إثبات الإجماع أو إمكانية نقله مثلما فعل البعض[٢] ممن أشرنا إليهم فيما مضى، كما لا يخفى إن الإجماعات المشهورة المعروفة على ما هو معلوم من الدين بالضرورة قد تتابع على نقلها وحكايتها جُل أهل العلم في سائر العصور، ولكن الغالبية العظمى من مسائل الإجماع لم تُنقل إلَّا برواية الآحاد، مما يدعونا إلى النظر في موقف المعتزلة والأشاعرة من الإجماع المنقول بهذه الصفة، ومدى الاعتداد به في الأصول أو الفروع.

وقد اختلف أئمة المذهبين في قبول الإجماع المنقول بأخبار الآحاد؛ فذهب جمع منهم إلى أنه ليس بحجة، وعمدتهم في ذلك أن ما يقع الإجماع عليه يجب أن يشيع

---

(١) انظر: د. فرغلي «حجية الإجماع» ص٣٨٥، ود. سعد شلبي «الإجماع» ص٤٠١.

(٢) انظر: أبا الحسين البصري «شرح العمد» (١/ ١١٧ ـ ١٢٥)، و«المعتمد» (٢/ ٥٣٥)، والجويني «التلخيص» (٣/ ١٠).

نقله ويتواتر من طريق العادة، كما أن ما تعم به البلوى من الحكم يجب أن يشيع نقله وتتواتر حكايته، فإذا لم ينقل الإجماع عدد كبير يصلون إلى مبلغ التواتر دلَّ ذلك على عدم صحته، كما يرون أن الإجماع دليل قطعي، وأخبار الآحاد لا تفيد إلَّا الظن، ولا يصح إثبات القطعي بطريق غير يقيني.

وممن اختار هذا المذهب أبو عبد الله البصري[1] (ت٣٦٩هـ) شيخ القاضي عبد الجبار، ومال إليه من الأشاعرة كلٌّ من: الباقلاني[2]، وأبي جعفر السمناني[3]، والجويني[4]، والغزالي[5]، وجماعة من الحنفية والشافعية[6]، ونسبه الرازي[7]، والزركشي[8] إلى جمهور العلماء.

واختار آخرون القول بحجيته، مستدلين بعموم الأدلة المجوِّزة للعمل بالظواهر والظنيات، وبأن الإجماع نوع من أنواع الحجج الشرعية فيجوز التمسك بمظنونه كما يجوز بمعلومه، قياسًا على خبر الرسول ﷺ، والقياس مظنون العلة، وبأنه يفيد ظن ثبوته لظن صدق الراوي، فكان العمل به واجبًا؛ دفعًا للضرر المظنون.

وممن قال بذلك: القاضي عبد الجبار[9]، وأبو الحسين البصري[10] الذي نسبه إلى متأخري المعتزلة، ومن الأشاعرة: الرازي[11]، والآمدي[12]، والأرموي[13]، والباجي[14]، والسبكي[15]، والزركشي[16]، وغيرهم[17].

---

(١) انظر: أبا الحسين البصري «شرح العمد» (١/ ٢٧٣)، ود. علي بن سعد الضويحي «آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويمًا» ص٣٦٤، ٣٦٥.
(٢) انظر: الجويني «التلخيص» (٣/ ١٤٢، ١٤٣)، والزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٤٤٤).
(٣) انظر: الباجي «إحكام الفصول» ص٥٠٣.
(٤) الجويني «التلخيص» (٣/ ١٤٣).
(٥) الغزالي «المستصفى» (١/ ٢١٥)، وانظر: ابن أمير الحاج «التقرير والتحبير» (٣/ ٢١٥)، وابن عبد الشكور «فواتح الرحموت» (٢/ ٢٤٢).
(٦) انظر: الآمدي «الإحكام» (١/ ٤٠٤).
(٧) الرازي «المحصول» جـ ٢/ق ١/ ٢١٤.
(٨) الزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٤٤٤)، وانظر: الشوكاني «إرشاد الفحول» ص٧٩.
(٩) القاضي عبد الجبار «المغني» (١٧/ ٢٤٥).
(١٠) أبو الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ٥٣٤، ٥٣٥)، و«شرح العمد» (١/ ٢٧٣ ـ ٢٧٥).
(١١) الرازي «المحصول» جـ ٢/ق ١/ ٢١٤.
(١٢) الآمدي «الإحكام في أصول الأحكام» (١/ ٤٠٤، ٤٠٥).
(١٣) الأرموي «نهاية الوصول» (٦/ ٢٦٦٥).
(١٤) الباجي «إحكام الفصول» ص٥٠٣.
(١٥) السبكي «شرح جمع الجوامع مع حاشية البناني» (٢/ ١٧٩).
(١٦) الزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٤٤٤).
(١٧) انظر: ابن النجار «شرح الكوكب المنير» (٢/ ٢٢٤)، والشوكاني «إرشاد الفحول» ص٧٩، وابن عبد الشكور =

وينبغي أن يكون واضحًا لدى مُطالِع أقوال هذا الفريق أنهم مع القول بحجية الإجماع المنقول بخبر الواحد متفقون على ظنية تلك الحجية، ولم يقل أحد منهم بقطعيتها، وبذلك نعود مرة ثانية إلى مشكلة الاحتجاج بأخبار الآحاد في المسائل العقدية، والتي تناولناها في الفصل السابق، وانتهينا إلى أن الاتجاه العام لدى المتكلمين هو عدم قبولها في المسائل العلمية، مع تجويز العمل بها في مجال التعبد.

وسنحاول فيما يلي أن ننحي جانبًا رأي القائلين بظنية الإجماع ككل، وكذا الإجماعات المنقولة بخبر الواحد، ونقف مع القائلين بقطعيته، وفي حدود الإجماعات المنقولة بالتواتر؛ لنرى موقفهم من الاحتجاج بالإجماع على المسائل العقدية، سواء على مستوى الأقوال النظرية أو الاستدلال الفعلي، ونوعية المسائل التي جَوَّزوا للإجماع أن يثبتها.

أولًا: موقف المعتزلة:

تأثر المعتزلة تأثرًا بالغًا بفكرة الدور ـ التي سنخصُّها بعرض مفصل فيما بعد ـ حينما تعرضوا لإمكانية الاستدلال بالإجماع على أمور العقيدة، وقد تشابهت الآراء النظرية لكلٍّ من القاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري؛ كمعبرين عن وجهة النظر الاعتزالية في تناولهما لهذا الموضوع، ونستطيع من خلال نصين مطولين[1] لهما أن نخرج بمجموعة من الأسس العامة التي حددت نظرتهما للإجماع ومجال الاستدلال به، ويمكن تلخيصها في النقاط التالية:

أ ـ ثبوت حجية الإجماع فرع عن ثبوت حجية الكتاب والسُّنَّة، والتي تفتقر إلى معرفة الله بتوحيده وعدله، وصدق الرسول، وكلها أمور لا يتأتى إثباتها إلَّا بالعقل، ولا مدخل للأدلة السمعية في تحصيلها.

ب ـ وتفريعًا على الحقيقة المتقدمة؛ فلا يجوز الاحتجاج بالإجماع في كل أصل عقدي يتوقف إثبات حجيته عليه؛ لئلا يلزم الدور الممتنع؛ ومن ثم لا يصح الاستدلال بالإجماع في إثبات وجود الله أو معرفته بالتوحيد والعدل، وتقرير صدق الرسول ونبوته.

جـ ـ ويمكن الاحتجاج بالإجماع فيما سوى الأصول الكبار المتقدمة؛ كمسائل السمعيات، ورؤية الله في الآخرة، والوعد والوعيد، والإمامة، وما أشبهها مما لا يتوقف ثبوت الإجماع على القول بها.

= «فواتح الرحموت» (٢/ ٢٤٢)، وابن أمير الحاج «التقرير والتحبير» (٣/ ٢١٥).

(١) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (١٧/ ٢١٦)، وأبا الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ٤٩٣، ٤٩٤).

د ـ لكن حال الإجماع في هذه المسائل لا يزيد على حال الكتاب والسُّنَّة، فكل إجماع خالف مقتضى العقل وضرورياته ـ من وجهة نظر المعتزلة ـ أُوِّلَ، وحُمل على أحد المحامل الممكنة؛ ولذا كما يقول القاضي عبد الجبار: «تأول شيوخنا كثيرًا من إطلاق المجمعين على وفاق الأدلة الصحيحة، وجعلوها كمتشابه القرآن في هذا الباب»[1].

هـ ـ ولا مانع أحيانًا من الاستشهاد بالإجماع في الأصول الكبار؛ كمسائل التوحيد والعدل، لا لأنه يصلح للاعتماد عليه أو الاحتجاج به، وإنما من باب التعضيد والتأكيد لما ثبت عقلًا، ولإلزام خصوم المذهب ومخالفيه، وإظهار أن أقوالهم خارجة عن إجماع الأمة، ومخالفة لما اتفقت عليه من أصول الاعتقاد، كما أنها مباينة للعقل وأدلته، فلا هم مع المنقول ولا مع المعقول، وليس على أقوالهم حجة بينة أو دليل معتمد.

ووفقًا لهذه النظرة الاعتزالية يتساوى الإجماع ـ في الجملة ـ مع نصوص الكتاب والسُّنَّة في المجالات التي يمكن له أن يعمل خلالها، والتي لا تتجاوز بحال من الأحوال دائرة المسائل العقدية الفرعية دون الأصول الكبار التي لا تصلح النقليات بأسرها لتثبتها استقلالًا، كما يتشابه الإجماع من ناحية أخرى مع ألفاظ نصوص الوحيين في وجوب تأويله إذا خالف آراء المذهب، أو تعارض مع ما يعدونه قواطع عقلية.

وإذا انتقلنا من تقرير الموقف النظري إلى استعراض بعض النماذج التطبيقية فسيبدو لنا بوضوح التزام المعتزلة الجازم بالأسس العامة التي وضعوها للتعامل مع الإجماع والاستدلال به؛ فالقاضي عبد الجبار يناقش آراء خصومه في مسألة أفعال العباد، حينما احتجوا بأن الأمة قد أجمعت على القول بأن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، فيرد عليهم بأن «الاستدلال بالإجماع على هذه المسألة غير ممكن؛ لأن كون الإجماع حجة، إما أن يستند إلى الكتاب وإما إلى السُّنَّة، وكلاهما إنما يثبت حجة إذا ثبت عدل الله وحكمته، وأنه لا يفعل القبيح ولا يختاره ولا يشاؤه، فكيف يصح هذا الإجماع؟»[2].

وبعد أن ينفي القاضي صلاحية الاستدلال بالإجماع في الموضوع برمته ـ حتى لا يستلزم ذلك الوقوع في الدور المحال ـ يلجأ إلى وسيلة أخرى للتعامل معه؛ وهي

---

(١) القاضي عبد الجبار «المغني» (١٧/ ٢١٦).

(٢) القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٤٦٩.

تأويله على فرض ثبوته، ويحتج على لزوم التأويل بأن مراد الأمة بهذا القول لا يُعلم ضرورة، وإذا لم يُعلم مرادهم على وجه الضرورة «فلا بد من أن يُصار إلى التأويل كما في كتاب الله تعالى وسُنَّة رسوله؛ لأن الإجماع إن لم ينقص عن الكتاب والسُّنَّة لا يزيد عليهما، وإذا اشتغلوا بالتأويل فليسوا به أولى منا، فنتأوله على وجه يوافق دلالة العقل والسمع»[1].

ومع أن القاضي لم يذكر التأويل الذي اختاره في هذا الموضع، فقد زاد المسألة تفصيلًا في كتابه «المحيط بالتكليف»، ونص على أن معنى هذا الإجماع «أن ما شاءه من أفعاله فلا مانع دونه»[2].

وتابع أبو الحسين البصري شيخه في الرأي، مبينًا أنه لا يصح الاحتجاج بالإجماع على أن الله تعالى حكيم عدل، وأن محمدًا نبي، وما أشبه ذلك من مسائل، معللًا كلامه هذا بأنه لا يمكن معرفة صحة الإجماع إلا «بعد أن يعرف أن الله تعالى أو رسوله قد شهد بأن الإجماع حق، وأنهما لا يشهدان بشيء إلَّا وهو على ما شهدا به، وإنما يُعرف ذلك إذا عُرفت حكمة الله تعالى وأنه لا يفعل القبيح، وأن محمدًا صادق، وإذا كانت المعرفة بصحة الإجماع لا يمكن أن تتقدم على المعرفة بالله وبحكمته وصدق رسوله؛ لم يصح الاستدلال به على ذلك»[3].

وبالرغم من هذا التحديد الصارم للدائرة التي يمكن للإجماع أن يعمل خلالها، فإن أئمة الاعتزال يلحون بصورة متكررة على إظهار مذهبهم كما لو كان محل اتفاق الأمة وإجماع علمائها، سواء أكان ذلك على مستوى أصول المذهب الكبرى؛ كالتوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، وغيرها، أم فيما يتعلق بمنهجهم العام أصولًا وفروعًا.

فقد سرد أبو الحسين الخياط آراء المعتزلة العقدية حاكيًا اتفاق المسلمين عليها، بما يؤكد أن «الأمة بأسرها تصدق المعتزلة في أصولها التي تعتقدها وتدين بها»[4]، ثم ذكر تلك الأصول بطريقة تجمع بين المتفق عليه وتبتعد عن مواطن الخلاف، فالله واحد ليس كمثله شيء، وهو القديم وما سواه مُحدَث، وهو العدل في قضائه الرحيم بخلقه، الناظر لعباده، لا يحب الفساد، ولا يرضى لعباده الكفر، ولا يريد ظلمًا للعالمين،

---

(١) المصدر السابق ص٤٦٩.

(٢) القاضي عبد الجبار «المحيط بالتكليف» ص٣٠٣، وانظر نموذجًا مشابهًا عند الخياط في «الانتصار» ص١٢٤، ١٢٥.

(٣) أبو الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ٤٩٣).

(٤) الخياط «الانتصار» ص٤٨.

وخير الخَلْق أطوعهم له، وهو الصادق في أخباره، والموفي بوعده ووعيده، والجنة دار المتقين، والنار دار الفاسقين، وبعد أن ينتهي من عرضها مجتهدًا في ربط كل أصل منها بدليل قرآني، يُعقِّب قائلًا: «وهذه الأقاويل الأمة مجتمعة عليها، ومصدقة قول المعتزلة فيها»[1].

كذلك رد الخياط على ابن الراوندي الذي نسب واصلًا إلى الخروج عن الإجماع في قوله بالمنزلة بين المنزلتين، فبَرَّأ إمام مذهبه من تلك التهمة، مقررًا أنه «لم يُحدِث قولًا لم تكن الأمة تقول به فيكون قد خرج عن الإجماع، ولكنه وجد الأمة مجتمعة على تسمية أهل الكبائر بالفسق والفجور، مختلفة فيما سوى ذلك من أسمائهم، فأخذ بما أجمعوا عليه، وأمسك عما اختلفوا فيه»[2].

ويبدو أن المعتزلة أحسوا بأن مذهبهم في هذه المسألة مخالف لإجماع الأمة، التي لم يكن لها إلَّا أحد رأيين: إما رأي أهل السُّنَّة القائلين بأن مرتكب الكبيرة - بالرغم من فسقه - لا يزال داخل دائرة الإسلام، وإما رأي قلة من الخوارج القائلين بأنه كافر، فجاء المعتزلة وأحدثوا مذهبًا جديدًا وهو المنزلة بين المنزلتين، ومع مباينة قولهم هذا لآراء الأمة بأسرها فقد حاولوا باستمرار أن يجعلوه هو الإجماع، وما سواه شذوذ واختلاف، بطريقة لا تخلو من مغالطة، فالقاضي عبد الجبار يقول: «ما اخترناه من المذهب مجمع عليه متفق، فإن الناس على اختلافهم في صاحب الكبيرة، وقول بعضهم: إنه كافر، وقول البعض: إنه مؤمن، وقول آخر: إنه منافق، لم يختلفوا في أنه فاسق؛ فأخذنا نحن بالإجماع، وتركنا لهم الخلاف، وإلى هذا أشار الصاحب بقوله:

فالكل في تفسيقه موافق قولي إجماع، وخصمي خارق»[3]

وتبدو المغالطة في كلام القاضي من تعميمه مصطلح الفسق؛ بحيث يظهر كما لو كان ذا دلالة واحدة، في الوقت الذي يُحكم فيه على الفاسق بالتخليد في النار عند المعتزلة، وإن عومل دنيويًّا معاملة المسلم، ويعده الخوارج كافرًا دنيويًّا وأخرويًّا، بينما يعتبره أهل السُّنَّة موكولًا إلى مشيئة الله، إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له، ما دام مات موحدًا، ويُعامل في الدنيا معاملة سائر المسلمين.

ويتكرر الأمر نفسه عند القاضي في مسألة رؤية الله تعالى في الآخرة؛ فمع إجماع سلف الأمة من الصحابة والتابعين على القول بها[4]، يتحول الأمر إلى النقيض،

---

(١) السابق، نفس الصفحة.

(٢) السابق، ص١٥٢.

(٣) القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٧١٦، ٧١٧.

(٤) انظر: الباقلاني «الإنصاف» ص١٧٦، وأبا الحسن الأشعري «رسالة أهل الثغر» ص٧٦.

ويصير الإجماع واقعًا على نفي الرؤية لا على إثباتها، ويؤيد ذلك بما يدعيه من «أن جماعة المسلمين يثنون على الله تعالى، ويمدحونه بقولهم: يا مَن يَرَى ولا يُرَى»[١].

وبهذه الطريقة تصبح أقوال مخالفي المعتزلة بدعًا مخالفة لما كانت عليه كلمة الأمة في الصدر الأول، بدأت برأي الخوارج، ثم رأي المجبرة، ثم القول بالتشبيه، ثم رأي المرجئة، ثم إنكار خَلْق القرآن، ثم القول برؤية الله في الآخرة، ثم المخالفة في المنزلة بين المنزلتين، وكلها مذاهب محدثة[٢] مناقضة «لما جاء به الرسول ﷺ، ولما ثبت من الكتاب والسُّنَّة»[٣].

وأما مذهب المعتزلة، فهو القول الأول الذي يشهد له الكتاب والسُّنَّة والإجماع[٤]، وكل ما سواه شذوذ، وخروج عن إجماع الأمة، وعقائد سلفها الصالحين، ومن المؤكد ـ طبقًا لتلك النظرة ـ أن مذهب الاعتزال لم يبدأ من جهة واصل بن عطاء؛ لأن ذلك يناقض فكرة اتفاق الأمة عليه، وإنما كان من واصل التشدد في الكلام على من أحدث التشبيه والخروج والإرجاء، أما أصول المذهب وآراؤه، فهي وثيقة الصلة وعميقة الارتباط بما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه[٥].

وقد واجه المعتزلة في محاولتهم تلك ـ لإسباغ الإجماع على مذهبهم ـ مشكلة الكثرة العددية، التي تشبث بها خصومهم، فكيف يكون الإجماع واقعًا على ما يعتقدونه من آراء، مع أن أكثرية الأمة وسوادها الأعظم مخالفون لهم، ومتبنون لأقوال على النقيض مما اختاروه؟ كما أن المعتزلة لم يكونوا في يوم ما سوى أقلية محدودة، واقتصر مذهبهم على الخواص والصفوة، أما جمهور المسلمين وعوامهم فليس من بينهم من دان بالفكر الاعتزالي، أو استمسك بأصوله.

ومن ثَمَّ لم يكن أمامهم من مخرج سائغ يتخلصون به من هذا المأزق إلَّا أن يربطوا مفهوم الإجماع بموافقة الحق والصواب، دون أدنى التفات إلى الكثرة أو القلة، وبناء على ذلك تصير الجماعة والإجماع ما طابق الحق ولو كان رجلًا واحدًا[٦].

وقد أيدوا فكرتهم هذه بإيراد النصوص من الكتاب والسُّنَّة، والتي تدل على أن العبرة ليست في عدد القائلين، وإنما في التزامهم بمنهج الله وأوامره[٧]؛ كقوله تعالى

---

(١) القاضي عبد الجبار «المغني» (٤/ ١٥٢).
(٢) القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص١٤٢ ـ ١٦٢.
(٣) السابق، ص١٦٢.
(٤) السابق، ص١٦٤.
(٥) السابق، ص١٦٥.
(٦) السابق، ص١٨٦.
(٧) «فضل الاعتزال»، ص١٨٦ ـ ١٨٩.

مادحًا القلة: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِىَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣]، وقوله: ﴿وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [هود: ٤٠]، وقوله تعالى ذامًّا الكثرة المبطلة: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: ١١٦]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍ وَإِن وَجَدْنَآ أَكْثَرَهُمْ لَفَٰسِقِينَ ﴿١٠٢﴾﴾ [الأعراف: ١٠٢]. وفي ضوء هذا المفهوم ينتهي القاضي إلى أن «المتمسك بالسُّنَّة والجماعة هم أصحابنا ـ والحمد لله ـ دون هؤلاء المشنعين، الذين عند التحقيق لا يميزون ما يقولون»[(١)].

وهكذا، حَرَصَ المعتزلة على تأكيد صلتهم بالإجماع، وإثبات تحققه في كل أصول المذهب وآرائه، مع أنهم قرروا بوضوح عدم صلاحية الاستدلال به على تقرير مسائل العقيدة الكبرى، وبذلك يكون الهدف الحقيقي من صنيعهم المشار إليه نصرة المذهب وتعضيده، وإلزام المخالفين والرد عليهم، ويبقى العقل كمصدر معتمد لإثبات الأصول العقدية على سبيل الاستقلال والتأسيس، وكل ما عداه لا يتعدى دوره التقوية والتأكيد لما انتهى إليه العقل نفيًا أو إثباتًا.

ثانيًا: موقف الأشاعرة:

لم يتفق أئمة الأشاعرة على مسلك موحد تُجاه إمكانية الاستدلال بالإجماع على المسائل العقدية؛ بل حدث نوع من التطور والتغير المنهجي في موقفهم من هذه القضية، ويمكن أن نلحظ بوضوح **اتجاهات ثلاثة** بارزة داخل المذهب، ينحو كل واحد منها منحًى مغايرًا للاتجاهات الأخرى، وذلك على النحو التالي:

الاتجاه الأول:

ويتمثل في موقف أبي الحسن الأشعري، الذي جوَّز الاستدلال بالإجماع والاحتجاج به في كافة أنواع المسائل العقدية ـ أصولًا وفروعًا ـ سواء ترتب على القول بها ثبوت الإجماع أو لم يترتب، ولا وجود عنده لفكرة التفريق بين أصول كبار لا يصح الاستدلال بالإجماع فيها حذرًا من الوقوع في الدور الممتنع، وأصول أخرى فرعية يمكن أن يُعتمد على الإجماع في إثباتها، إنما هو في ذلك كله متبع لمنهج واحد نَصَّ عليه في مقدمة «الإبانة»؛ حيث قال: «ونعول فيما اختلفنا فيه على كتاب ربنا ﷻ، وسُنَّة نبينا ﷺ، وإجماع المسلمين، وما كان في معناه، ولا نبتدع في دين الله ما لم يأذن لنا، ولا نقول على الله ما لا نعلم»[(٢)].

وأما من الناحية التطبيقية، فقد استدل أبو الحسن بالإجماع في إثبات كثير من

---

(١) القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص١٨٦.

(٢) أبو الحسن الأشعري «الإبانة» ص٢٩، ٣٠، تحقيق: د. فوقية حسين.

الأصول العقدية في كتابه «الإبانة»[1]، وتجلت تلك الظاهرة بصورة أوضح في «رسالة أهل الثغر» التي تقوم في شطرها الأكبر على بيان العقائد التي أجمعت الأمة عليها، وقد جعل أبو الحسن الباب الثاني منها تحت عنوان «ذكر ما أجمع عليه السلف من الأصول التي نبهوا بالأدلة عليها، وأخذوا في وقت النبي ﷺ بها»[2]، ثم سرد واحدًا وخمسين إجماعًا، استوعبت جل أصول العقيدة وأبوابها، حتى ما نص المتكلمون على أنه لا سبيل لإدراكه إلَّا عقلًا؛ كحدوث العالم، ومخالفة الله للحوادث، وإثبات الصفات المسماة عندهم بالعقلية أو الذاتية، وصدق الرسول ﷺ، وغير ذلك الكثير[3].

واختلفت النقول عن الباقلاني في هذا الموضوع؛ فحكى عنه أبو منصور البغدادي ما يشابه رأي الأشعري؛ حيث يرى صحة الاحتجاج بالإجماع في كل المسائل، شرعية كانت أو عقلية[4]، ولكن الزركشي يعزو إليه قولًا آخر يوافق فيه المعتزلة ومتأخري الأشاعرة المفرقين بين المسائل التي يجوز الاستدلال بالإجماع عليها وما ليس كذلك تبعًا لفكرة الدور[5]، ولم أستطع الوقوف على نص واضح للباقلاني نفسه في كتابيه الكلاميين «التمهيد» و«الإنصاف» يرجح فيه أحد الرأيين، وإن كان من الناحية العملية يستشهد بالإجماع في مواضع عدة من «الإنصاف»[6]، الذي يتسم بحرص أكثر على الاعتداد بالأدلة النقلية من «التمهيد»، بيد أن كل تلك الإجماعات تتعلق بالمسائل العقدية الفرعية وليس الأصول الكبار.

الاتجاه الثاني:

ويرى عدم جواز الاستدلال بالإجماع على المسائل العقدية التي لا تثبت إلَّا عقلًا، ويسميها المتكلمون بالعقليات، سواء توقف الإجماع على ثبوتها أو لم يتوقف، وعمدتهم في ذلك أن العلم بهذه المسائل لا يستفاد إلَّا من طريق العقل، وما دل عليه لا يحتاج معه إلى دليل آخر من إجماع أو غيره؛ إذ إن دلالة العقل قطعية لا يعضدها وفاق ولا يعارضها شقاق، فلا أثر للإجماع فيها[7].

(١) انظر: «الإبانة» ص١٩، ٢٩، ٥١، ٩٧، ١٠٧، ١١٥، ١٢٨، ١٣٧، ١٤٥، ١٥١، ١٦٣، ٢٤٠، ٢٥٢، ٢٥٥، ٢٥٧، وانظر: «مقدمة التحقيق» ص١٢٧.

(٢) أبو الحسن الأشعري «رسالة أهل الثغر» ص٦٥، تحقيق: د. محمد السيد الجليند.

(٣) المصدر السابق ص٦٥ ـ ١٠٥.

(٤) الزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٥٢٢).

(٥) المصدر السابق (٤/ ٥٢٢).

(٦) الباقلاني «الإنصاف» ص٤٤، ٥١، ٧٢، ٧٤، ١٤٤، ١٤٧، ١٦٨، ١٧٦، ١٨١.

(٧) انظر: الجويني «البرهان» (١/ ٧١٧)، والزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٥٢٢)، وابن عبد الشكور =

وقد عبَّر الجويني عن هذا الاتجاه بوضوح حينما قال: «فأما ما ينعقد الإجماع فيه حجة ودلالة فالسمعيات، ولا أثر للوفاق في المعقولات، فإن المتبع في العقليات الأدلة القاطعة، فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق، ولم يعضدها وفاق»[(١)]، وعزا أبو منصور البغدادي هذا الرأي إلى أكثر الأشاعرة[(٢)]، وصرح أحدهم ـ وهو الأصفهاني ـ بأن الإجماع يُستعمل في علم الكلام لا لإفادة العلم بل لإلزام الخصم وإفحامه[(٣)].

ولنا أن نتساءل في ضوء ما اعتمد عليه أصحاب هذا الاتجاه: أليست الأدلة العقلية ـ كغيرها من الأدلة ـ متفاوتة شدةً وضعفًا، وقطعية وظنية؟ وإذا كانت قطعية فلماذا لا يعضدها الإجماع أو ما سواه من النقليات ويزيدها قوة، ويوثق من طمأنينة النفس إليها؟ وإن كانت ظنية أفلا تصير بالإجماع قطعية أو قريبة من القطعية، وتوارد الأدلة على أمر ما يُضفي عليه متانة واستيثاقًا؟[(٤)].

فكيف يقال بعد ذلك: إن أدلة العقل لا يعارضها شقاق ولا يعضدها وفاق؟ ثم إن الإجماع لا يخلو من عمل العقل واستدلاله، وفهم النص واستنباط الحكم منه، وهو ليس عقلًا مفردًا؛ بل مجموع عقول المجمعين، وهم كثرة، فلماذا يُصور وكأنه نقل محض لا فائدة منه ولا طائل وراءه، لا سيما وأن جمهور المعتزلة والأشاعرة على أن الإجماع دليل قطعي؟

ولعله مما لا يخلو من غرابة أن يكون أولئك النفر من الأشاعرة قد خطوا ـ بمذهبهم هذا ـ خطوة أبعد مما قال به خصومهم من المعتزلة، الذين جوَّزوا الاحتجاج بالإجماع فيما لا يلزم منه الوقوع في الدور، بينما لا مكان عند هؤلاء الأشاعرة للاحتجاج بالإجماع مطلقًا في العقليات بأسرها، كما لا يخفى مخالفتهم الواضحة لشيخ المذهب أبي الحسن، الذي يعد رأيه على النقيض تمامًا مما قالوا به.

وجدير بالذكر أن الجويني لم يَثْبُتْ على موقفه الذي ذكرناه آنفًا، وكثيرًا ما استدل بالإجماع في مواضع كثيرة من كتبه الكلامية[(٥)]، مثلما استدل به على إثبات عموم مشيئة الله، وعلى استحالة اتصاف الباري بالآفات المضادة للسمع والبصر، وجعل

= «فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت» (٢/ ٢٤٦)، وابن أمير الحاج «التقرير والتحبير» (٥/ ١١٦)، وعثمان بن علي حسن «منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد» (١/ ١٥١).

(١) الجويني «البرهان» (١/ ٧١٧).

(٢) الزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٥٢٢).

(٣) المصدر السابق (٤/ ٥٢٢).

(٤) انظر: «حاشية العطار على شرح جمع الجوامع» (٢/ ٢٢٧)، ود. فرغلي «حجية الإجماع» ص١٧٦.

(٥) انظر: «الإرشاد» ص١١، ٢٤، ٧٤، ٧٥، ١٢١، ١٢٦، ١٣٠، ١٤١، ٣٢٠، ٣٦٨، ٣٧٨، ٣٩٤، ٤٢٣، ٤٠٦، ٤٠٩، ٤٢١، ٤٢٣، ٤٢٨، و«الشامل» ص١٢٠.

الالتجاء في تقرير ذلك إلى السمع؛ حيث أجمعت الأمة، وكل مؤمن بالله تعالى، على تقديس الباري عن الآفات والنقائص[1]، كما أنه مال في كتابه «التلخيص» إلى ما قال به الاتجاه المفرق بين مسائل وأخرى[2]، وهو الاتجاه القادم.

الاتجاه الثالث:

ويتفق أصحابه في الرأي مع المعتزلة؛ إذ يُفرِّقون ـ تبعًا لفكرة الدور ـ بين ما يتوقف ثبوت الإجماع عليه؛ كإثبات الصانع للعالم، ومعرفة الله وتوحيده، ووصفه بالكلام، وثبوت النبوة، وصدق الرسول، وكل ذلك لا يجوز الاحتجاج على ثبوته بالإجماع، وبين ما لا يتوقف الإجماع عليه؛ فيصح الاستدلال به على تقريره.

وقد نصَّ كثير من الأشاعرة على هذا القول، ونُسب إلى الباقلاني، والشيرازي[3]، واختاره الرازي[4]، والآمدي[5]، والزركشي[6]، والسبكي[7]، والأرموي[8]، والإيجي[9]، وغيرهم[10].

ومنع بعض الحنفية[11] من الاستدلال بالإجماع في الأمور المستقبلية كأشراط الساعة، وأحوال الآخرة، محتجين بأنها غيب ولا مدخل للاجتهاد والرأي في مسائل الغيب؛ بل هي مقصورة على الأدلة النقلية فحسب.

ولا أدري كيف خفي عليهم أن الإجماع كما يكون عن اجتهاد وإعمال للرأي، واستنباط للأحكام من النصوص، فإنه يقع تارة أخرى على مقتضى النص وحده دونما رأي أو قياس، وهذا هو الحال في سائر مسائل العقيدة، فليس للإجماع دور في إنشائها أو تأسيسها، وإنما في الوقوف على النصوص النقلية والوصول بها إلى مرتبة المقطوع به ثبوتًا ودلالةً[12].

---

(١) انظر: الجويني «لمع الأدلة في قواعد أهل السُّنَّة والجماعة» ص٩٩.

(٢) الجويني «التلخيص في أصول الفقه» (٣/ ٥٢، ٥٣).

(٣) انظر: الزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٥٢٢).

(٤) الرازي «المحصول» جـ ٢/ق ١/ ٢٩١.

(٥) الآمدي «الإحكام» (١/ ٤٠٦)، وانظر: «غاية المرام» ص٣٧١، وقد استدل الآمدي بالإجماع في مواطن كثيرة، فراجع: «غاية المرام» ص٩٠، ٩٥، ٩٨، ١٠٣، ١٠٧، ١٧٤، ٢٥٦، ٣١٤، ٣٣٠، ٣٦٤، ٣٧٦، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٩٠، وانظر: «فهرس محقق غاية المرام» ص٤٢٠.

(٦) الزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٥٢١).

(٧) السبكي «الإبهاج شرح المنهاج» (٢/ ٣٥٠)، وانظر: «حاشية العطار على شرح جمع الجوامع» (٢/ ٢٢٧).

(٨) الأرموي «نهاية الوصول» (٦/ ٢٦٧٢، ٢٦٧٣).

(٩) الإيجي «شرح مختصر ابن الحاجب» (٢/ ٤٤).

(١٠) انظر: د. فرغلي «حجية الإجماع» ص١٧٧، وعثمان بن علي حسن «منهج الاستدلال» (١/ ١٥١ ـ ١٥٤).

(١١) انظر: ابن عبد الشكور «فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت» (٢/ ٢٤٦)، وابن أمير الحاج «التقرير والتحبير» (٣/ ١١٦).

(١٢) انظر: محمد زاهد الكوثري «نظرة عابرة في مزاعم مَن ينكر نزول عيسى ﷺ قبل الآخرة» ص٦١ ـ ٧٣.

وفي نهاية عرضنا للاتجاهات المتقدمة لن نطيل في مناقشة الرأي السائد عند متكلمي المعتزلة والأشاعرة في نظرتهم للإجماع، والذي يفرق بين نوعين من المسائل؛ وذلك لابتنائه على فكرة الدور، التي سوف نفرد لنقدها مبحثًا مستقلًا ـ إن شاء الله تعالى ـ ويبقى القول بأن الإجماع على المسائل العقدية أيسر انعقادًا وأسهل وقوعًا ـ فيما يبدو ـ من الإجماع على المسائل الفقهية؛ إذ الوقوف على الأدلة والاطلاع عليها في هذا النوع يفوق ما سواه؛ نظرًا لتتابعها، ووضوح ألفاظها، وتضافر نصوص الكتاب والسُّنَّة في تأكيدها.

ومن جهة أخرى، فإن الحاجة إلى الإجماع أشد في مسائل العقيدة؛ لما تحتاج إليه من يقينية وقطعية، واتفاق كلمة المسلمين جميعًا عليها دون أدنى خلاف أو شقاق من أحد منهم، ومن هنا يبرز دور الإجماع الذي يعضد النصوص ويقويها، ويدفع احتمال الخطأ في الفهم أو التشكيك في الثبوت الذي ربما تطرق للظني منها، فيرتفع ـ بفضل الإجماع من علماء الأمة ـ إلى مقام القطعيات، ويغلق الباب أمام النزاع وتعدد الأقوال والآراء، وهذا بعينه هو المطلوب في أصول العقيدة وقضاياها.

مقارنة بين الموقفين: الاعتزالي والأشعري:

وبعد العرض المفصل لموقف كلا المذهبين من حجية الإجماع، وإمكانية الاستدلال به على المسائل العقدية، نحاول أن نلخص في **نقاط محددة أبرز وجوه الاتفاق والاختلاف بينهما** في هذا الموضوع:

١ ـ لم تتفق تعريفات أئمة المذهبين على مفهوم موحد للإجماع، وإن كانت ـ باستثناء النظَّام ـ تشترك في اشتراط حصول الاتفاق في الرأي على حكم ما، ثم تتباين بعد ذلك في سائر قيود التعريف وحدوده.

٢ ـ اتفق المذهبان ـ ما عدا طائفة قليلة من أتباع النظَّام، وليس النظَّام نفسه ـ على أن الإجماع جائز الوقوع عقلًا وعادة، كما يمكن أن يُطلع عليه، ويتحقق العلم به، ثم يُنقل إلى بقية الأمة، أيًا كانت الوسيلة المستخدمة في ذلك.

٣ ـ ليس بين الأشاعرة خلاف في حجية الإجماع كمصدر شرعي معتمد، أما المعتزلة فجمهورهم مقر بها نظريًا، وإن شاب الجانبَ التطبيقيَّ الكثيرُ من المآخذ، وحُكيت على ألسنة خصومهم نماذج متعددة لمخالفات واضحة من أئمة الاعتزال لإجماعات متفق عليها بين الأمة بأسرها، وشذَّ النظَّام عن رأي بقية أصحابه؛ فأنكر حجية الإجماع القائم على الاجتهاد والنظر، وأقر به إن كان مقتصرًا على النقل، كما انفرد بمفهوم خاص للإجماع لا تشهد له اللغة ولا العُرف الاصطلاحي.

٤ ـ تباينت الآراء داخل المذهبين حول حظ الإجماع من القطعية أو الظنية، ولم تجتمع على رأي واحد، كما اختلفت في قبول الإجماع المنقول عن طريق الآحاد أو رده، فعمل به أناس ورده آخرون، وإن اتفقوا على أنه ـ بافتراض قبوله والعمل به ـ لا يتعدى مرتبة الدليل الظني بحال من الأحوال.

٥ ـ استقرت كلمة المعتزلة على التفريق بين مجالين متمايزين من أنواع المسائل العقدية:

أحدهما: لا يجوز الاحتجاج بالإجماع على ثبوته، وهو مجال الأصول العقدية الكبار التي يتوقف ثبوت الإجماع على القول بها.

والآخر: يجوز الاستدلال بالإجماع عليه وهو ما عدا الأصول السابقة، وظهر بجلاء تأثرهم الشديد بفكرة الدور، والتزامهم الحاسم بتطبيقها.

وانتقلت تلك الفكرة إلى الأشاعرة بعد أبي الحسن، فظهرت عند الباقلاني ـ على خلاف في تحديد موقفه ـ وصارت من المسلمات المقررة داخل المذهب في أطواره المتأخرة؛ بل وُجد اتجاه أشعري فاق آراء المعتزلة، ورفض الاحتجاج بالإجماع في العقليات دون تفصيل بين أصول وفروع، أما أبو الحسن فقد عوَّل على الإجماع في كل المسائل من غير تفرقة بين نوعية وأخرى.

٦ ـ اشترك المذهبان في الإلحاح على ربط أقوالهما بالإجماع، وإثبات موافقة الأمة، واتفاق علمائها لما تبنياه من آراء، وتصوير مذهب الخصوم في صورة يبدو معها كما لو كان مبتوت الصلة بسلف الأمة، وليس إلَّا مجموعة أقوال محدثة وآراء مبتدعة لا تشهد لها نصوص الكتاب أو السُّنَّة أو إجماع المسلمين.

٧ ـ وأظن أنه ليس ثمة كبير فرق بين موقف متأخري المعتزلة، والمتمثل في القاضي عبد الجبار ومدرسته، وموقف الأشاعرة المتأخرين، فالإجماع عند الجميع حجة على المستوى النظري، والمجالات المسموح له بالخوض فيها عمليًّا واحدة[1]، ويبقى لون من التفاوت في درجة الاستشهاد به، وذكره في المصنفات الكلامية بين شخص وآخر، أما أبو الحسن فدرجة اهتمامه بالإجماع ملحوظة بصورة كبيرة، واستدلاله بالإجماع على المسائل العقدية بلغ مستوى لم يلحقه أحد من أتباعه أو يجارِه في تطبيقه.

ولعل من نافلة القول أن نؤكد في خاتمة الحديث عن الإجماع والاعتداد به كمصدر معتمد في الاستدلال على المسائل العقدية: أنه لا صحة مطلقًا لما زعمه بعض

(١) وقد ألمح ابن تيمية إلى تأثر متأخري الأشاعرة بمذهب المعتزلة في تلك المسألة، واستفاض في نقدهم، وإثبات عمق الصلة بينهم وبين المعتزلة. فانظر: «مجموع الفتاوى الكبرى» (٥/ ٢٤٠).

المستشرقين من قدرة المجمعين من علماء الأمة على الإتيان بعقائد جديدة أو إلغاء ما هو ثابت بالفعل بالنصوص القطعية.

ولعل السبب في وقوع مثل هؤلاء النفر من المستشرقين في ذلك الخطأ الفاحش تصورهم غير الصحيح للإجماع؛ حيث انطلقوا إلى دراسته وفي أذهانهم فكرة راسخة الجذور عن المجامع النصرانية، التي كانت لها سلطة واسعة في تبديل الشرائع بل العقائد، واعتماد المصادر المقبولة، ورد ما سواها في الدين المسيحي؛ ومن ثَمَّ حاولوا إسقاط تلك المعاني على مفهوم الإجماع في الإسلام، والادعاء بأن من وظائفه تغيير أي حكم كان ـ عقديًا أو فقهيًا ـ كما ابتكروا نوعًا مزعومًا من الإجماع أسموه بالإجماع الشعبي، والمتمثل في سلطة العامة وعاداتهم الشائعة، وقدرتها على إسباغ الشرعية، وإلباس ثوب الإسلام لعبادات مبتدعة؛ كتقديس الأولياء، والتوسل بهم[1].

ويعد جولد تسيهر[2] وجوزيف شاخت[3] من أبرز من ركزوا على الفكرة السابقة، ووصل الحال بماكدونالد محرر مادة الإجماع من دائرة المعارف الإسلامية أن يقول: «ولم يقتصر الإجماع على تقرير أمور لم تكن مقررة من قبل فحسب؛ بل غيَّر عقائد ثابتة ومهمة جدًّا تغييرًا تامًّا»[4]، وهكذا ـ على زعمه ـ صار في مقدور الناس «أن يخلقوا بطريقة تفكيرهم وأعمالهم عقائد وسننًا، لا أن يُسلِّموا بما تلقوه من طريق آخر فحسب، وبفضل الإجماع أصبح ما كان في أول أمره بدعة أمرًا مقبولًا نسخ السنة الأولى»[5].

ويكفي في الرد على هذا الزعم المتهافت أن نشير ـ فقط ـ إلى اتفاق مَن يُعتد بكلامه من الأصوليين[6] على وجوب استناد الإجماع إلى دليل شرعي من كتاب أو سنة، ونفي أية احتمالية لوقوع الإجماع عن غير مستند، وبهذا لا يمكن للمجمعين أن يبتكروا أحكامًا جديدة، أو يخرجوا عن إطار ما وردت به الشريعة، وقد أسلفنا في

---

(١) انظر: د. سعد شلبي «الإجماع في الفقه الإسلامي» ص٢٧٢ ـ ٢٩٩، د. فرغلي «حجية الإجماع» ص٢٦٠ ـ ٢٦٨.

(٢) انظر: جولد تسيهر «العقيدة والشريعة في الإسلام» ص٥٢ ـ ٥٤.

(٣) See J.Schacht: Originis of Muhammadan. p. 2.

(٤) «دائرة المعارف الإسلامية» للمستشرقين (٢/ ٢٤١)، مادة: «إجماع»، بقلم: ماكدونالد.

(٥) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٦) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (٢٠/ ٢٦٠، ٢٦١) قسم أول، وأبا الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ١٠، ٣٦) والجويني «البرهان» (١/ ٣٨٠)، والآمدي «الإحكام» (١/ ٣٧٤ ـ ٣٧٨)، والزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٤٥٠ ـ ٤٥٥)، والأرموي «نهاية الوصول» (٦/ ٢٦٣٣ ـ ٢٦٤٤)، وعلي عبد الرازق «الإجماع في الشريعة الإسلامية» ص١٠١.

مقدمة هذا الفصل أن الإجماع كاشف عن الحكم الشرعي ومظهر له، وليس منشئًا أو مؤسسًا من العدم، فكيف يقال بعد ذلك عن الإجماع: إنه قادر على ابتداع ما لم يكن، أو إلغاء ما هو ثابت بالفعل؟!

الفصل الرابع

حجية أقوال الصحابة

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: عدالة الصحابة بين المعتزلة والأشاعرة.

المبحث الثاني: حجية أقوال الصحابة في الاستدلال على المسائل العقدية.

تمهيد

ينفرد هذا الدليل بإشكال جديد لم يكن مطروحًا من قبل؛ وهو ضرورة النظر في عدالة من يُنسب إليه، قبل البحث تفصيلًا في مدى حجية قوله، ولم تكن هناك حاجة ماسة تدعونا إلى ذلك فيما سبق من الأدلة؛ لأن القرآن كلام الله ﷻ، والسُّنَّة كلام الرسول المعصوم ﷺ، والإجماع قول الأمة ككل، والعصمة من الخطأ ثابتة لها في مجموعها، أما أقوال الصحابة فهي صادرة عن بشر غير معصومين، يسري عليهم ما يسري على سائر البشر من إمكان السهو والخطأ والغلط؛ ومن ثَمَّ وجب التحقق من عدالتهم أولًا.

ومن هذا المنطلق أُفرد المبحث الأول لدراسة الموقفين الاعتزالي والأشعري من عدالة الصحابة، ثم خُصص المبحث الثاني للنظر في حجية أقوالهم، وإمكانية التعويل عليها في مجال الاستشهاد على المسائل العقدية.

المبحث الأول

عدالة الصحابة بين المعتزلة والأشاعرة

يكتسب البحث في عدالة الصحابة أهمية كبيرة، كما يترتب على التشكيك فيها نتائج ذات آثار خطيرة على سائر الأدلة النقلية؛ نظرًا لتوقف ثبوتها على تقرير عدالتهم والتيقن منها، ولعل إطلالة سريعة على طبيعة ورود تلك الأدلة، وطريقة نقلها، وكيفية وصولها إلينا، تكفي للتدليل على ذلك.

فالمصدران الأوَّلان ـ وهما: القرآن والسُّنَّة ـ نُقلا عن طريق الصحابة الذين يمثلون الطبقة الأولى في سند روايتهما، وإذا كان القرآن منقولًا عن طريق التواتر ـ وربما تُسومِحَ في عدالة رواته ـ فالسُّنَّة باعتراف المتكلمين وردت في مجملها عن طريق الآحاد، وأي طعن في نَقَلَتِهَا ـ ولا سيما الطبقة الأولى ـ يُسقط الثقة فيها جملة وتفصيلًا.

أما الإجماع، فإن أبرز صوره وأقربها للوقوع الفعلي إجماع الصحابة، وإذا طُعن في عدالتهم فإجماع الفساق غير معتبر، ولا يصح التعويل عليه، أو الاعتداد به في إثبات حكم عقدي، أو حتى حكم فقهي عملي.

ويبقى المصدر الرابع وهو أقوال الصحابة أنفسهم، ولا يخفى أنه معتمد كلية على تقرير عدالتهم؛ إذ لا قيمة مطلقًا لأقوال الفساق أو غير العدول في الأصول العقدية أو الأحكام الفقهية، وعدم التسليم بتوثيقهم يجعل هذا الدليل عديم الفائدة، ولا طائل وراءه.

ونظرًا لهذا الارتباط الوثيق والصلة العميقة بين ثبوت الأدلة النقلية وتقرير حجيتها وبين القول بتوثيق الصحابة، فإن أية محاولة للخدش في عدالتهم تؤول إلى لون من الطعن الخفي ـ بجهل الطاعن أو بعلمه ـ في حجية أدلة الشريعة ونصوصها جميعًا، مما يدعونا إلى دراسة الموقفين الاعتزالي والأشعري من هذه القضية، وبيان المسلك الذي اتخذوه تجاهها بعد أن نمهد ببيان مفهوم الصحابي عند المدرستين.

مفهوم الصحابي بين المحدِّثين والمتكلمين:

أ ـ عند المحدِّثين:

لا يشترط المحدثون طول الصحبة، أو تكرار اللقاء فيمن يُعدُّ صحابيًّا؛ بل كل من رأى النبي ﷺ مؤمنًا ـ ولو للحظة ـ ومات على الإسلام فهو صحابي، وقد تتابعت نصوصهم على تقرير ذلك[1]، ويُستخلص من خلالها أن للصحبة **شرطين**:

الأول: الرؤية المصحوبة بالإسلام، قليلة كانت أو كثيرة.

الآخر: الثبات على الإسلام حتى الموت[2].

وقد ضمَّن ابن حجر هذين الشرطين في تعريفه للصحابي بأنه «من لقي النبي مؤمنًا، ومات على الإسلام»[3]، وهو التعريف المختار لدى المحدثين، والذي ساروا عليه في مصنفاتهم المختلفة.

ب ـ عند المتكلمين وجمهور الأصوليين:

مال متكلمو المعتزلة والأشاعرة ـ ومعهم جمهور الأصوليين ـ إلى قصر الصحبة على مَن طال لقاؤه ومجالسته للنبي ﷺ، وعللوا ذلك بما لصحبته ﷺ من شرف عظيم لا يُنال إلا باجتماع طويل، يظهر فيه الخلق المطبوع؛ كالغزو والسفر وما أشبههما[4].

وقد عبَّر أبو الحسين البصري عن مذهب أصحابه المعتزلة في هذه المسألة، فاشترط توافر **أمرين** فيمَن يُحكم له بالصحبة «**أحدهما**: أن يطيل مجالسة النبي ﷺ؛ لأن من رآه من الوافدين عليه وغيرهم ولم يُطِل المكث لا يسمَّى صحابيًّا، **والآخر**: أن يطيل المكث معه على طريق التبع له، والأخذ عنه، والاتباع له»[5].

وفي ضوء هذا المفهوم الاعتزالي يخرج عدد كبير جدًّا من الصحابة الذين كانوا مع النبي ﷺ في حجة الوداع، وقد جاوزوا عشرين ومائة ألف، ومنهم مَن لم يرَ النبي ﷺ سوى مرات قلائل، ولم يجالسه إلا لحظات.

---

(١) انظر: الخطيب البغدادي «الكفاية في علم الرواية» ص٩٩، وابن الصلاح «مقدمة ابن الصلاح» ص٢٩١ ـ ٢٩٩، وابن كثير «الباعث الحثيث» ص١٥١، ١٥٢، وابن حزم «الإحكام» (٥/ ٨٩)، والسيوطي «تدريب الراوي» (٢/ ٢٠٨ ـ ٢١٢).

(٢) انظر: محمد عبد الحميد جعفر «أقوال الصحابة بين مصادر التشريع» ص٧، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم (١٩٩٧م).

(٣) ابن حجر «الإصابة في تمييز الصحابة» (١/ ٦)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، بدون تاريخ.

(٤) انظر: الجلال المحلي «شرح جمع الجوامع» المطبوع مع «حاشية البناني» (٢/ ١٦٦).

(٥) أبو الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ٦٦٦)، ونسب الزركشي هذا القول إلى المعتزلة جميعهم. فانظر: «البحر المحيط» (٤/ ٣٠٢).

وعلى نفس المنوال سار عدد من أئمة الأشاعرة؛ كالباقلاني[1]، وابن فورك[2]، والجويني[3]، والغزالي[4]، وإن خالف بعضهم[5] فمال إلى تعريف المحدثين، مكتفيًا بالرؤية ومطلق اللقاء، دون أن يشترط طول الصحبة، وأرجعوا ذلك إلى أن الاجتماع بالمصطفى ﷺ له من البركة ما ليس لغيره، كما يؤثر من النور القلبي أضعاف ما يؤثر الاجتماع بالصحابي وغيره من الأخيار، فالأعرابي الجلف بمجرد ما يجتمع بالمصطفى ﷺ مؤمنًا به ينطق بالحكمة من بركة طلعته[6]، وأظن أن هذا التعليل لا يخلو من وجاهة، وتؤيده عشرات من حوادث السيرة وأحوال الصحابة؛ حيث يتحول الرجل بمجرد إسلامه من غلظة البدو وفظاظتهم إلى سمو في الخُلُق، ورجاحة في العقل، وحكمة في المنطق.

ولا يبدو الخلاف بين مفهوم المتكلمين للصحبة ومفهوم المحدثين لها مجرد خلاف لفظي؛ إذ يترتب عليه في باب الرواية والإسناد مشكلات عدة مبنية على الحكم على راوٍ ما في آخر سلسلة الإسناد بأنه صحابي؛ فيصير الحديث صحيحًا متصل الإسناد، أو الحكم عليه بأنه ليس صحابيًّا؛ فيصير الحديث مرسلًا منقطع الإسناد؛ ولذا فإن الباقلاني - مع تبنيه للمفهوم الكلامي - مال إلى ترجيح مذهب المحدِّثين في باب الرواية والإسناد[7].

والظاهر أن تعريف المحدثين أكثر دقة وأبلغ احتياطًا في مجال الإسناد والرواية، فهو لا يخالف تعريف المتكلمين؛ بل يزيد عليه، ويوسع من دائرته، ويتناسب مع اهتمام المحدثين الذي ينصب بالدرجة الأولى على صحة الأسانيد والتحقق من اتصالها.

وأما في مجال الكلام عن حجية أقوال الصحابة في الأصول أو الفروع، فالواقع العملي يحتم السير وراء المفهوم الأصولي والكلامي الأضيق دائرة؛ لأن الصحابي الذي يُنظر في مدى حجية قوله لن يكون أي صحابي فحسب؛ بل لا بد أن يكون ممن رافق رسول الله ﷺ وصَحِبَه فترة كافية، تتيح له الوصول إلى مرتبة الاجتهاد، والنظر

---

(١) ابن الأثير «أسد الغابة» (١/ ١٩).

(٢) الزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٣٠٢).

(٣) الجويني «التلخيص» (٢/ ٤١٤).

(٤) الغزالي «المستصفى» (١/ ١٦٥).

(٥) انظر: الآمدي «الإحكام في أصول الأحكام» (٢/ ١٣٠، ١٣١)، والجلال المحلي «شرح جمع الجوامع» (٢/ ١٦٦).

(٦) الجلال المحلي «شرح جمع الجوامع» (٢/ ١٦٦).

(٧) ابن الأثير «أسد الغابة في معرفة الصحابة» (١/ ١٩).

في القرآن والسُّنَّة، مزودًا بخبرة واسعة في الشريعة ومقاصدها، نابعة من المشاهدة المستمرة، والمعايشة المطولة لتشريعات الرسول ﷺ، ومنهجه في سَنِّ الأحكام، بما يؤول في نهاية الأمر إلى تحصيل الملكة الاجتهادية القادرة على استنباط أحكام فقهية، أو الإدلاء بآراء تتعلق بمسائل عقدية، وكل هذه الأمور لم تتوافر في الصحابة جميعًا، وإنما توافرت في طائفة قليلة محدودة العدد.

عدالة الصحابة:

اتفقت كلمة أهل السُّنَّة والجماعة على تعديل الصحابة، وتزكيتهم والثناء عليهم، والاعتراف بفضائلهم، وذكر مناقبهم ومآثرهم؛ لتعديل الله لهم في كتابه، وتعديل رسول الله ﷺ لهم في سُنَّته، والأدلة والشواهد على ذلك من نصوص الكتاب والسُّنَّة أكثر من أن تحصر[1]، وكلها تثني عليهم وتشيد بما كانوا عليه من إيمان ويقين وبذل؛ لإعلاء كلمة الله، ونشر الدين، ورفعة شأنه.

وقد حكى عدد كبير من أهل العلم الإجماع على الحكم بعدالتهم، سواء مَن لابس الفتن منهم، أو مَن لم يلابسها؛ إحسانًا للظن، ونظرًا إلى ما تمهد لهم من المآثر، وكأن الله سبحانه أتاح الإجماع على ذلك لكونهم نقلة الشريعة، والواسطة بين الأمة ونصوص القرآن والسُّنَّة، وممن حكى هذا الإجماع ابن عبد البر[2]، وابن الصلاح[3]، والجويني[4]، والنووي[5].

وتحرز البعض من الجزم بوقوع الإجماع؛ لوجود نوع من الخلاف غير المعتد به، ونسبوا القول بعدالتهم إلى السلف وجماهير الخلف، سوى شذوذ من المبتدعة، كما قال ابن تيميَّة[6]، وابن حجر العسقلاني[7]، وسواء أكانت المسألة محل إجماع أم على الأقل مذهب أكثرية الأمة وجمهورها، فهذا القول هو الصحيح، ومَن ذهب إلى سواه فقد فتح الباب للطعن في الشريعة بأكملها؛ إذ لا سبيل أمامنا للعلم بها إلا عن طريق هؤلاء الأصحاب الذين رووا لنا نصوص الوحيين القولية وأحكام الشريعة

---

(١) انظر: الجويني «البرهان» (١/ ٦٢٦ ـ ٦٣٢)، والآمدي «الإحكام» (٢/ ١٢٩)، والأرموي «نهاية الوصول» (٧/ ٢٩٠٦)، ومحمد عبد الحميد جعفر «أقوال الصحابة بين مصادر التشريع» ص٢٦ ـ ٢٩.

(٢) ابن عبد البر «الاستيعاب» (١/ ٩).

(٣) ابن الصلاح «المقدمة في علوم الحديث» ص٣٠١.

(٤) الجويني «البرهان» (١/ ٦٣١).

(٥) النووي «التقريب» المطبوع مع «تدريب الراوي» للسيوطي (٢/ ٢١٤).

(٦) آل تيمية «المسودة في أصول الفقه» ص٢٥٢.

(٧) ابن حجر «الإصابة» (١/ ١٠)، وانظر: الزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٢٩٩)، والأرموي «نهاية الوصول» (٧/ ٢٩٠٤)، وابن كثير «الباعث الحثيث» ص١٥٤، ١٥٥.

العملية، وضبطوا ذلك كله، وشرحوا معانيه، وأوصلوه إلى الأجيال من بعدهم.

ولا بد من التأكيد على أن القول بعدالة الصحابة لا يستلزم من قريب ولا من بعيد إثبات العصمة لأحد منهم، أو إخراجهم من المرتبة البشرية إلى درجة الملائكة، وللزركشي نص مهم أبان فيه عن المراد بالعدالة، وأنها لا تعني ثبوت العصمة، أو استحالة المعصية، وإنما يُقصد بها «قبول روايتهم من غير تكلف بحث عن أسباب العدالة وطلب التزكية، إلا من يثبت عليه ارتكاب قادح، ولم يثبت ذلك والحمد لله، فنحن على استصحاب ما كانوا عليه زمان رسول الله ﷺ حتى يثبت خلافه، ولا التفات إلى ما يذكره أهل السير، فإنه لا يصح، وما صح فله تأويل صحيح»[(١)].

وبهذا التوجيه يتضح أن عدالة الصحابة تعني التزامهم في الجملة بأوامر الشرع، فلا يوجد من بينهم من يتعمد الكذب أو يتقوَّل على رسول الله ﷺ ما لم يقله، وهذا القدر هو المطلوب تحققه للاستيثاق من نقل الشريعة، ثم هم بعد ذلك كسائر البشر، يجوز على آحادهم ما يجوز على غيرهم، وإن كانوا في الدرجة العليا والذروة السامقة من الأجيال التي عرفها التاريخ، حتى صدق فيهم أن يوصفوا بالجيل القرآني الفريد، الذي لم تشهد له البشرية مثيلًا في عصر من العصور[(٢)].

أولًا: موقف المعتزلة من عدالة الصحابة:

لم يتفق المعتزلة ـ كما هي عادتهم، فيما سوى الأصول الخمسة ـ على موقف واحد من عدالة الصحابة؛ بل تباينت أقوالهم وتعددت، وحدث نوع من التفاوت والاختلاف بين أفراد المذهب، بما يؤكد النزعة الفردية السارية في أوصال الفكر الاعتزالي، وتعد هذه المسألة مثالًا واضحًا عليها؛ حيث تطورت الآراء من جيل لآخر بفعل مجموعة من العوامل المتنوعة.

ويعنينا هنا أن نرصد أهم الاتجاهات وأبرزها عبر مراحل المذهب المتلاحقة، ابتداءً من واصل ابن عطاء وعمرو بن عبيد، وانتهاءً بالقاضي عبد الجبار ومدرسته المتأخرة، واضعين في الاعتبار أن جُل ما اختلفت حوله آراؤهم كان نتيجة للفتن والنزاعات التي حدثت في الصدر الأول من: مقتل عثمان، وحرب الجمل، والنزاع بين علي ومعاوية، وقتالهما يوم صفين، وما تلا ذلك من أحداث ووقائع، انقسم الناس بسببها إلى طوائف وشيع متناحرة، واتخذ كل فرد من المعتزلة موقفًا نحوها، إما بتأييد فريق، وإما معاداته، وإما إيثار التوقف والتردد عن البت بتصويب أحد أطراف الصراع.

---

(١) الزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٣٠٠).

(٢) انظر: سيد قطب «معالم في الطريق» ص١٧ ـ ٢٤.

وقد أشار أبو علي الجبائي إلى أن أول اختلاف حدث بين المسلمين كان اختلافهم في أمر عثمان آخر أيامه، وأما خلاف يوم السقيفة أو حروب الردة فليس بمثل هذه الخطورة؛ لأنه لم يستقر وزال عن قرب، ثم حدث ثانيًا خلاف أصحاب الجمل، ثم خلاف علي وأهل الشام[1]. وهذه الاختلافات الثلاثة هي التي اهتم أئمة الاعتزال بإبداء آرائهم تجاهها، فتضاربت ولم تتفق على قول واحد، وتفصيل ذلك كما يلي:

١ ـ يغلب على إمام المذهب الأول واصل بن عطاء إيثار التوقف كمسلك عام في الحكم على سائر أطراف النزاع الذي وقع بين الصحابة، فقد تردد في القول بصحة موقف عثمان ﷺ، أو موقف قاتليه، أو موقف خاذليه، وترك البراءة من واحد منهم بعينه، وإن كان من بينهم فاسق الله أعلم به، هل هو عثمان، أم من قتله، أم من خذله؟[2].

وكما هو معلوم، فإن الفاسق عند المعتزلة في منزلة بين المنزلتين دنيويًا، ومخلد في النار أخرويًّا، وشهادته مردودة؛ لأنه غير عدل، ومن ثم فسواء أكان عثمان هو الفاسق عند واصل ـ وحاشاه رضي الله عنه من ذلك ـ أم كان غيره، فالمهم أنه ليس بعدل، وروايته لا تُقبل، فضلًا عن أقواله واجتهاداته.

وقد حاول الخياط تبرير توقف واصل بعد اعترافه بثبوته عنه، فقال: «وهذه هي سبيل أهل الورع من العلماء أن يقفوا عند الشبهات، وذلك أنه قد صحت عنده لعثمان أحداث في الست الأواخر، فأشكل عليه أمره، فأرجأه إلى عالمه»[3].

ويثير مسلك واصل ثم تبرير الخياط عددًا من التساؤلات، فحتى لو سُلم بأن لعثمان مواقف لا تُقبل، أوجبت التوقف في القول بعدالته، فهل يصح التوقف في حكم على جريمة قتل وسفك دماء صحابي جليل، وهي كبيرة وحكم مرتكبها معروف عند المعتزلة؟ وهل الأحداث التي وقعت من عثمان ـ على فرض ثبوتها ـ عقوبتها القتل، وخلع يد الطاعة والثورة على الخليفة الشرعي المُمَكَّن؟

ثم إن حالة التوقف وعدم البت بحكم مما يخالف ما عُرف عن المعتزلة، الذين أوتوا من الجرأة العقلية ما حدا بهم إلى الخوض في أخطر المسائل وأدقها، ولو تعلقت بصفات الله وأسمائه، وأصدروا بشأنها أحكامًا قاطعة، لا تقبل شيئًا من التردد

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص١٤٢، ١٤٣.

(٢) انظر: الخياط «الانتصار» ص١٠٨، والشهرستاني «الملل والنحل» (١/ ٤٩)، والآمدي «أبكار الأفكار»، ورقة (٢/ ٢٤٤ ب، ٣٢٠ أ)، والذهبي «ميزان الاعتدال» (٤/ ٣٢٩)، وسليمان الشوايثي «واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية» ص٢٩٠، ٢٩١، وأبا لبابة حسين «موقف المعتزلة من السُّنَّة النبوية» ص٧٩.

(٣) الخياط «الانتصار» ص١٠٨.

أو التوقف، فما الذي جعل هذه المسألة المتعلقة بأفراد من البشر ـ مع الإقرار بمنزلتهم الرفيعة ـ تستوجب هذه الحالة من الإحجام وعدم البت برأي حاسم؟

وتستمر فكرة التوقف السابقة في الحكم على ما جرى يوم الجمل من حروب وقتال وسفك دماء، وكلها معاصٍ مُفَسِّقة، ويصير أحد الفريقين فاسقًا لا بعينه عند واصل، ولو شهد علي وطلحة، أو علي والزبير، أو رجل من أصحاب علي ورجل من أصحاب الجمل على باقة بقل، لم تُقبل شهادتهما أبدًا؛ لأن أحدهما فاسق لا بعينه، ولو شهد رجلان من أحد الفريقين أيهما كان قُبلت شهادتهما[1]، وإذا كان هذا هو الحكم في الشهادة على باقة بقل لا تساوي فلسًا، فتطبيقه من باب أولى في مجال الرواية عن رسول الله ﷺ، أو الإدلاء برأي في مسألة عقدية، أو الاجتهاد في مسألة فقهية.

أما الخلاف يوم صفين، فقد أقلع واصل فيه عن فكرة التوقف، وقطع بتصويب علي رضي الله عنه[2] ومن معه، والبراءة من معاوية وعمرو بن العاص رضي الله عنهما، وكل من عاونهما من أهل الشام، صحابة أو غيرهم، فالجميع مخطئون لمنازعتهم عليًّا الخليفة الشرعي ومقاتلته؛ ومن ثم فهم عصاة من أصحاب الكبائر، لا تُقبل منهم الشهادة لفسقهم[3].

ومع أن واصلًا برَّأ عليًّا هنا، لكن ذلك لا يعني التسليم بعدالته؛ لأنه إن كان محقًّا يوم صفين ففي عدالته نظر يوم الجمل، وهكذا تؤول محصلة أقواله النظرية إلى سلب عدالة كلٍّ من عثمان وعلي، وطلحة والزبير، وعائشة والحسن والحسين، ومعاوية وعمرو بن العاص، ومئات إن لم يكن آلاف الصحابة الذين شاركوا فيما جرى يوم الجمل أو صفين.

٢ ـ وتابع عمرو بن عبيد واصلًا في آرائه؛ بل زاد عليه، فبينما فسَّق واصل أحد

---

(١) انظر: الخياط، المصدر السابق، والشهرستاني «الملل والنحل» (١/ ٤٩)، وعبد القاهر البغدادي «الفَرْق بين الفِرَق» ص١٣٦، ١٣٧، وابن تيمية «منهاج السُّنَّة النبوية» (١/ ٤٥)، والإيجي «المواقف» ص٤١٥.

(٢) وتجدر الإشارة إلى الوهم الذي وقع فيه الأستاذ زهدي جار الله في كتابه «المعتزلة» ص١١٤؛ حيث نسب إلى واصل القول بتكفير جميع الصحابة، فلما سئل عن علي أنشد قائلًا:

وما شر الثلاثة أم عمرو ... بصاحبك الذي لا تصبحينا

والحق أن واصلًا بعيد كل البعد عن هذا الكلام وصحته، كما في «البيان والتبيين» (١/ ١٦) أن قائل ذلك بشار ابن برد، وليس واصل بن عطاء، ولما سمع واصل مقالته هذه ثار واشتد غضبه، وقال: «أما لهذا الأعمى الملحد المشنف، المكنى بأبي معاذ مَن يقتله، أما والله لولا أن الغيلة سجية من سجايا الغالية؛ لبعثت إليه من يبعج بطنه على مضجعه، ويقتله في جوف منزله، وفي يوم حفله، ثم كان لا يتولى ذلك منه إلا عقيلي أو سدوسي».

(٣) انظر: الخياط «الانتصار» ص١٠٩، وسليمان الشوايثي «واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية» ص٢٩٥، ٢٩٦، والكلام المذكور يبدو أدق مما حكاه الشهرستاني في «الملل والنحل» (١/ ٤٩).

الفريقين المختلفين لا بعينه، فإن عمرًا فسَّق الفريقين كليهما، وردَّ شهادة الرجلين، سواء أكانا من أصحاب علي، أم من أصحاب الجمل، أم واحدًا من كل فريق؛ لأن الجميع مقطوع بفسقه[1]، وعبر عن ذلك بعبارة قاسية فقال: «لو شهد عندي علي وطلحة والزبير وعثمان على شراك نعل ما أجزت شهادتهم»[2]، وأما معاوية ﷺ فإن عمرًا روى عن الحسن البصري حديثًا نصه: «إذا رأيتم معاوية على منبري فاقتلوه»[3].

ثم خطا خطوة أبعد، فلم تقتصر اتهاماته على مَن لابس الفتن أو شارك فيها، كما كان الحال عند واصل؛ بل اتسعت الدائرة لتشمل مَن لا عَلاقة لهم بها مطلقًا؛ بل ربما اعتزلوها بالكلية، فوصف عبد الله بن عمر بأنه حشوي[4]، وهي المرة الأولى التي يستخدم فيها هذا اللفظ ذمًّا للمستمسكين بالحديث والآثار، والمعتنين بها رواية وحفظًا وتطبيقًا[5]، وسئل عن حديث لسمرة بن جندب، فقال لسائله: «ما تصنع بسمرة، قبح الله سمرة!»[6]، وقال عن عثمان: «إن عثمان لم يكن صاحب سُنَّة»[7].

كما نُسب إليه سب أبي هريرة والطعن في روايته، وتخوين عمرو بن العاص ومعاوية بن أبي سفيان، ونسبتهما إلى سرقة مال الفيء[8]، ووصفه ابن حبان بأنه كان يشتم الصحابة[9]، وصحيح أن أكثر هذه الروايات منقولة بواسطة الخصوم، ولكن كثرتها وذكر أكثر من مصدر لها، ومواقف عمرو التي اعترف بها المعتزلة أنفسهم توحي بنوع من الاطمئنان لتصديقها.

٣ ـ وتطور المذهب الاعتزالي على يد النظَّام بصورة أشد خطورة من ذي قبل؛ حيث بالغ في ثلب الصحابة، والإزراء عليهم، وذكر مطاعن لأكثريتهم، حتى وصل به الحال إلى تناول الشيخين أبي بكر وعمر بالنقد الشديد، مع أن المذهب الاعتزالي مقرٌّ بما لهما من فضائل ومكانة رفيعة بين أصحاب رسول الله ﷺ.

---

(١) انظر: عبد القاهر «الفَرْق بين الفِرَق» ص١٣٧، ١٣٨، والشهرستاني «الملل والنحل» (١/ ٤٩)، وأبا المظفر الإسفراييني «التبصير في الدين» ص٤٢، والآمدي «أبكار الأفكار» (ورقة ٢/ ٢٤٤ ب)، والإيجي «المواقف» ص٤١٥، وابن تيمية «منهاج السُّنَّة» (١/ ٤٥).

(٢) الخطيب البغدادي «تاريخ بغداد» (١٢/ ١٧٨)، والذهبي «ميزان الاعتدال» (٤/ ١٩٥).

(٣) الخطيب البغدادي «تاريخ بغداد» (١٢/ ٨١)، والذهبي «سير أعلام النبلاء» (٦/ ١٠٥)، و«ميزان الاعتدال» (٤/ ١٩٧).

(٤) انظر: ابن العماد الحنبلي «شذرات الذهب في أخبار من ذهب» (١/ ٢١١)، وزهدي جار الله «المعتزلة» ص١٦٠، ود. النشار «نشأة الفكر الفلسفي» (١/ ٤١١).

(٥) انظر: ابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (٧/ ٣٥١).

(٦) الخطيب «تاريخ بغداد» (١٢/ ١٧٦)، والذهبي «ميزان الاعتدال» (٤/ ١٩٤).

(٧) الخطيب «تاريخ بغداد» (١٢/ ١٧٦).

(٨) انظر: أحمد أمين «فجر الإسلام» ص٢٩٩، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة عشرة، بدون تاريخ.

(٩) الذهبي «ميزان الاعتدال» (٤/ ١٩٤).

وقد نُسب إلى النظّام كتاب اسمه «النكت»، عزاه إليه ابن أبي الحديد الشيعي المعتزلي، وذكر أنه انتصر فيه لكون الإجماع ليس بحجة، وعاب الصحابة[1]، كما أن لتلميذه الجاحظ كتاب «الفتيا»، وهو مشحون بذكر مطاعن أستاذه على أعلام الصحابة[2].

وغالب تلك المطاعن تكفَّل بذكرها ابن قتيبة في «تأويل مختلف الحديث»[3]، والرازي في «المحصول»[4]، وعبد القاهر البغدادي[5] في «الفرق بين الفرق»، ومن ذلك اتهامه لأبي بكر وعمر بالتناقض؛ حيث نهيا عن القول بالرأي، ثم صدرت عنهما آراء اجتهادية في بعض المسائل، وزعم أن عمر شك يوم الحديبية في دينه، وشك يوم وفاة النبي ﷺ، وكان فيمن نفر بالنبي ليلة العقبة، وأنه ضرب فاطمة، ومنع ميراث العترة، وأنكر عليه تغريب نصر بن الحجاج من المدينة إلى البصرة، وزعم أنه ابتدع صلاة التراويح، ونهى عن متعة الحج، وغير ذلك، ونقل عن علي بن أبي طالب أنه سئل عن بقرة قتلت حمارًا، فقال: أقول فيها برأيي، فانتقد عليه النظام ذلك، وقال: «مَن هو حتى يقضي برأيه؟!»، وأكذب كلًّا من ابن مسعود وحذيفة وأبي هريرة في روايتهم عن رسول الله ﷺ[6].

ويلاحظ أن انتقادات النظام بعيدة كل البعد عما دار في الحروب والفتن؛ بل يرجع معظمها إلى أقوال أو أحاديث رواها الصحابة، أو اجتهادات صدرت عنهم، ولم تَرُقْ له، فأطلق لسانه انتقادًا وثلبًا، ولم يفرِّق بين متقدم أو متأخر، وبلغت جرأته إلى درجة لم يوافقه عليها رجال المعتزلة أنفسهم، واضطروا إلى رد عدد منها.

فالقاضي عبد الجبار نقل تكذيبه لحديث ابن مسعود في انشقاق القمر ورد عليه[7]، كما اعترف في «المحيط بالتكليف» بمطاعنه على الصحابة، ووصفه بالتخليط في مسلكه نحوهم[8]، ونقل ابن أبي الحديد طرفًا مما انتقد به الصحابة، ولم يثر حفيظته

---

(1) انظر: د. أبو ريدة «إبراهيم بن سيار النظّام» ص٧٥، وأحمد أمين «ضحى الإسلام» ص١١٨.

(2) عبد القاهر البغدادي «الفَرْق بين الفِرَق» ص١٣٣، وأبو المظفر الإسفراييني «التبصير في الدين» ص٥١.

(3) انظر: ابن قتيبة «تأويل مختلف الحديث» ص٤٧ ـ ٥٠.

(4) انظر: الرازي «المحصول» جـ ٢/ ق ١/ ٤٣٨ ـ ٤٨٢.

(5) انظر: عبد القاهر البغدادي «الفَرْق بين الفِرَق» ص٣٤٣.

(6) انظر: المصدرين السابقين، وعبد القاهر البغدادي «الفَرْق بين الفِرَق» ص١٦٢، وأحمد أمين «ضحى الإسلام» (٣/ ٨٦، ٨٧)، ود. أبو ريدة «إبراهيم بن سيار النظّام» ص٦٢، ٦٣، وأبا لبابة حسين «موقف المعتزلة من السُّنَّة النبوية» ص٨٢ ـ ٨٧.

(7) انظر: القاضي عبد الجبار «تثبيت دلائل النبوة» (١/ ٥٥).

(8) انظر: القاضي عبد الجبار «المحيط بالتكليف» ص٢٩٨.

سوى انتقاد علي ﷺ، وأرجع ذلك إلى قلة علمه وخبرته بمعرفة الأخبار والسير، فقال: «ولقد كان رحمه الله تعالى بعيدًا عن معرفة الأخبار والسير، منصبًا فكره ومجهدًا نفسه في الأمور النظرية الدقيقة؛ كمسألة الجزء، ومداخلة الأجسام، وغيرها، ولم يكن الحديث والسير من فنونه ولا علومه»[١].

وأما الخياط فقد سلك مسلكًا آخر، حاول فيه تبرئة النظام من كل ما قيل في حقه، فحكى مطاعن ابن الراوندي من أنه سب الصحابة وطعن فيهم، وزعم أنه ليس منهم أحد إلا وأخطأ في الفتيا، وقال في الدين برأيه فأحل ما حرم الله، وحرم ما أحل الله، ثم عقب على ذلك كله مشككًا ومنكرًا فقال: «كذبت على إبراهيم، وقلت الباطل»، وذكر تفصيلًا لموقفه من المجتهدين يُستخلص منه أنه لا يحكم عليهم بالتخطئة في الرأي، ولا ينسب أحدًا منهم إلى الضلال[٢].

ولا أظن أن إنكار الخياط كافٍ في دفع ما نسب إلى النظام؛ حيث اعترف بطرف مما حكى عنه الجاحظ والقاضي عبد الجبار وابن أبي الحديد، وليس منهم من يُظَن به التحامل أو الافتراء على الرجل بما لم يقله، ثم إن مسلكه العام وكثرة ما حُكي عنه من أقوال غريبة ـ حتى عن المنهج الاعتزالي نفسه ـ يسوغان قبول تلك الأقوال المنسوبة إليه[٣]، ويجعلان احتمال صحتها ليس ببعيد.

٤ ـ ولم يوافق الجاحظ شيخه النظَّام على آرائه في الصحابة، ولا سيما الخلفاء الراشدين، فهو يقر بفضائل أبي بكر وعمر وعلي وعثمان في أوائل خلافته، لكنه شنَّ حملة شعواء على معاوية ﷺ، ورماه بتحويل الإمامة ملكًا كسرويًا، والخلافة غصبًا قيصريًا، وعدَّد ما ارتكبه من أخطاء، إلى أن وصل به الحال إلى تكفيره.

وليت الأمر وقف عند هذا الحد فحسب؛ بل انتهى إلى تكفير من لم يحكم بكفره، فقال بعبارة صريحة: «على أن كثيرًا من أهل ذلك العصر قد كفروا بترك إكفاره، وقد أربت عليهم نابتة عصرنا ومبتدعة دهرنا، فقالوا: لا تسبوه فإن له صحبة، وسب معاوية بدعة، ومَن يبغضه فقد خالف السُّنَّة»[٤].

والظاهر أن بغض الجاحظ لمعاوية كان مستحكمًا حتى إنه ألف كتابًا مستقلًا خصصه للحديث عن إمامته وسيرته وبيان مثالبه[٥]، وسنرى فيما بعد أن موقف المعتزلة

---

(١) ابن أبي الحديد «شرح نهج البلاغة» (٢/ ٨٤)، وانظر: د. أبو ريدة «إبراهيم النظَّام» ص٦٣.
(٢) الخياط «الانتصار» ص١٠٩.
(٣) See Schacht The Origins of Muhammadan Page. 128, 129.
(٤) أحمد أمين «ضحى الإسلام» (٣/ ١٣٧).
(٥) انظر: د. طه الحاجري «الجاحظ» ص١٩١، ١٩٢.

من معاوية ﷺ لم يتغير في أي مرحلة من مراحل المذهب المتنوعة، بالرغم من تحسن نظرتهم لسائر الصحابة، والذي تجلى بوضوح عند المتأخرين.

٥ ـ وعلى الرغم من اختفاء فكرة التوقف التي وُجدت عند بعض أئمة المذهب لفترة من الزمن إلا أنها عاودت الظهور على يدي كل من أبي الهذيل العلاف وأبي موسى المردار، وإن نُسب إلى هذا الأخير تفسيق عثمان وقاتليه، والحكم عليهم بالنار[١].

وأما أبو الهذيل، فقد علل القاضي عبد الجبار حالة التوقف عنده بأنه لم يتضح لديه تمامًا من عذره ـ أي: عثمان ـ ما يوجب سلامة حاله، وبقاءه على ما يجب من التعظيم والتولي، ولا ثبت عنده في هذه الأحداث ما يوجب القطع على التبرؤ منه وخلعه، فوقف في ذلك، وأجراه مجرى مَن تَحْدُثُ منه هذه الأمور[٢]، وهو نفس التعليل السابق ذكره، والذي برر به الخياط موقف واصل بن عطاء.

٦ ـ ويبدو أن حالة التوقف وعدم الجزم بحكم قاطع ـ والتي تنافى المشرب الاعتزالي ـ سببت مشكلة عند بعض أفراد من المذهب، فبحثوا عن مخرج منها، وابتكروا حلًا في غاية الغرابة؛ حيث أنكروا أسباب المشكلة من أساسها، فالحرب بين علي وطلحة والزبير لم تتم، والتحكيم لم يقع، ولا يهم أن يكون في ذلك إنكار واضح ومصادمة صريحة لبدهيات التاريخ ومتواتر الأخبار.

وممن نُسبت إليه تلك المقالة عباد بن سليمان[٣]، وهشام الفوطي الذي زاد على عباد؛ فأنكر حصار عثمان وقتله غيلة[٤]، ولا أتصور أن في هذا الهروب قضاء على الإشكال، أو جوابًا مقنعًا للباحث فيه.

٧ ـ ونصل إلى متأخري المعتزلة، والذين طوروا آراء المذهب وهذبوها، فنجد عندهم تحسنًا ملحوظًا تجاه الصحابة، ويمكن استخراج مجموعة من الأسس شبه المتفق عليها بينهم، والتي حكمت نظرتهم إلى عدالة الصحابة وما دار بينهم من نزاع وفتن، وتتلخص فيما يلي:

أ ـ الإقرار التام والتسليم الكامل بإمامة الشيخين أبي بكر وعمر، وصحة انعقاد خلافتهما، والاعتراف بفضائلهما الجمة، والرد على الرافضة الذين طعنوا في ذلك، وقد عقد القاضي عبد الجبار فصولًا مطولة في تثبيت إمامة الشيخين، والدفاع عما وُجه إليهما من مطاعن[٥].

---

(١) زهدي جار الله «المعتزلة» ص١٣٩، وأحمد أمين «ضحى الإسلام» (٣/ ١٤٧).

(٢) القاضي عبد الجبار «المغني» (٢٠/ ٥٨) القسم الثاني.

(٣) أبو الحسن الأشعري «مقالات الإسلاميين» (٢/ ١٤٢، ١٤٦).

(٤) الخياط «الانتصار» ص٨٤، ٨٥، وانظر: الآمدي «أبكار الأفكار» (٢/ ٢٤٥ ب، ٣٢٠ أ).

(٥) انظر: «المغني» (٢٠/ ٣٢٨) القسم الأول، (٢٠/ ٩ ـ ٢٩) القسم الثاني، و«تثبيت دلائل النبوة» (١/ ٢٤٥ ـ ٢٨٠).

ب ـ وفيما يتعلق بعثمان ﷺ، فقد تغير الموقف الاعتزالي عما كان عليه الحال عند المتقدمين، وصار متأخرو المعتزلة يقرون بإمامته قبل الفتنة وبعدها، ويجيبون عما وُجه إليه من انتقادات أو مخالفات بأنها لم تثبت، أو حدثت من عماله بغير إذنه، وما صح منها فيُحمل على محامل حسنة سائغة.

ولم يعد ثمة مجال لفكرة التوقف في الحكم على عثمان أو قاتليه، والتي شاعت عند الأوائل، ويبدو هذا الاتجاه عند أبي علي الجبائي[1] والقاضي عبد الجبار[2]، وإن لم يخل الأمر من نوع لمز لعثمان ﷺ عند بعض المتأخرين؛ كالزمخشري في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأَعْطَىٰ قَلِيلًا وَأَكْدَىٰ ﴿٣٤﴾﴾ [النجم: ٣٤] حيث أورد رواية تنطوي على مغمز واضح لعثمان[3]، وهي قصة ضعيفة السند ومتهافتة المتن، ولا يشهد لها السياق القرآني بوجه من الوجوه.

جـ ـ أما علي ﷺ فقد اتفقت كلمة المعتزلة بعد مرحلة النشأة على صحة إمامته ووافر فضله وعظيم مكانته؛ بل وُجد كثير منهم يميل بفعل المؤثرات الشيعية ـ زيدية أو اثني عشرية ـ إلى تفضيله، وتقديمه على الخلفاء الثلاثة، وتخصيصه بمزيد ثناء[4]، حتى إن آثار ذلك ربما بدت في أمور شكلية؛ كإفراده دون غيره بصيغة ﷺ عند ذكره[5]، بينما يُكتفى بالترضية فحسب على سائر الصحابة، وهذا كله فضلًا عن معتزلة الزيدية والاثني عشرية، فموقفهم من علي ﷺ وأهل البيت عمومًا أشهر من أن يُذكر.

ويصور ابن تيمية الموقف الاعتزالي من الخلفاء الأربعة وقضية التفضيل بينهم، فيذكر أنه «ليس في المعتزلة من يطعن في خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضوان الله عليهم أجمعين؛ بل هم متفقون على تثبيت خلافة الثلاثة، وأما التفضيل فأئمتهم وجمهورهم كانوا يفضلون أبا بكر وعمر ﷺ، وفي متأخريهم من توقف في التفضيل، وبعضهم فضل عليًّا، فصار بينهم وبين الزيدية نسب واشج من جهة المشاركة في التوحيد والعدل والإمامة والتفضيل»[6]. ويهمنا من ذلك نقل اتفاقهم على إمامة الخلفاء الأربعة، والذي يعني بداهة إثبات عدالتهم، والإقرار بفضائلهم؛ ومن ثم قبول

(١) القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص٤٢.

(٢) القاضي عبد الجبار «المغني» (٢٠/ ٣٠ ـ ٥٧) القسم الثاني، وانظر: د. عبد الستار الراوي «العقل والحرية» ص٤٤٥.

(٣) الزمخشري «الكشاف» (٤/ ٤٢٧).

(٤) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (٢٠/ ٢٩٣) قسم أول، (٢٠/ ٦٠) قسم ثانٍ، ود. الراوي «العقل والحرية» ص٤٤٥.

(٥) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (٢٠/ ٦٠) القسم الثاني.

(٦) ابن تيمية «منهاج السُّنَّة النبوية» (١/ ٤٤)، تحقيق: د. محمد رشاد سالم.

مروياتهم، والنظر بعين التقدير إلى آرائهم في العقيدة أو المسائل الفقهية.

د ـ وظل الموقف الاعتزالي تجاه معاوية ﵁ ثابتًا، ولم يلحقه تغيير يُذكر، فالمتأخرون متفقون على ذَمِّه، ومن كان معه من أهل الشام، والبراءة منهم، ورميهم بكثير من الأحداث المفسقة؛ ومن ثم فلا تصح إمامته؛ لفسقه، وارتكابه ما يوجب انخرام العدالة[1].

ولا يخجل المعتزلة من إبداء هذا الرأي أو يحاولون نفيه؛ بل يعترفون بذلك صراحة دون مواربة، وها هو الخياط يقول عن موقفهم من معاوية وأهل الشام والحكم عليهم جميعًا بالفسق: «هذا قول لا تبرأ المعتزلة منه، ولا تعتذر من القول به»[2]، وفي مثل هذا المعنى يقول ابن المرتضى عن المعتزلة: «وأكثرهم على البراءة من معاوية وعمرو بن العاص»[3]. ولا يكتفي المعتزلة بتقرير موقفهم نثرًا فحسب؛ بل يُنشئ بعضهم أبياتًا من الشعر؛ ليصور رأي المذهب في الصحابة عمومًا، وفي معاوية وعمرو خصوصًا، فيقول:

لسنا من الرافضة الغلاة ... ولا من المرجئة الجفاة

لا مفرطين بل نرى الصديقا ... مقدمًا والمرتضى الفاروقا

نبرأ من عمرو ومن معاوية[4]

هـ ـ وأما بقية الصحابة ـ خلاف من تقدم ذكرهم ـ فالاتجاه السائد عند متأخري المعتزلة هو تعديلهم وتوليهم والإقرار بفضائلهم، وقد تعددت أقوالهم في هذا الصدد حتى إن ابن المرتضى حكى الإجماع الاعتزالي على ذلك، فقال: «وأجمعوا على تولي الصحابة»[5].

ونفى الخياط الحدود الفاصلة أو النزاع بين المعتزلة وسائر الفرق، لا سيما أصحاب الحديث في هذه المسألة، فقال: «ليس بين المعتزلة والمرجئة وأصحاب الحديث كبير خلاف في أمر الصحابة، والولاية لهم، وإنما خلافهم في تفضيل بعض الأئمة العادلة عندهم على بعض، فأما ولاية الجميع، والترحم عليهم، والتقرب إلى الله بمحبتهم، فلا خلاف بينهم في ذلك»[6].

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص٤٢، ٤٣، و«المغني» (٨/ ٤) (٢٠/ ٢٩٣) قسم أول، وابن المرتضى «المنية والأمل» ص٨٨.

(٢) الخياط «الانتصار» ص١٠٩.

(٣) ابن المرتضى «المنية والأمل» ص١٩.

(٤) المصدر السابق ص١٣٦.

(٥) ابن المرتضى «المنية والأمل» ص١٩.

(٦) الخياط «الانتصار» ص١٣٦.

وأرجع القاضي عبد الجبار محاولات الطعن في المهاجرين والأنصار إلى الملاحدة والزنادقة، المسترين بستار التشيع، وليس مقصدهم من ذلك إلا تشكيك المسلمين في دينهم[١]؛ لأن الصحابة هم الوسيلة الوحيدة لنقل هذا الدين وشرائعه.

ومع أن النصوص المذكورة آنفًا تدل على التطور الواضح في الفكر الاعتزالي تجاه الصحابة، إلا أن المتأخرين لم يتخلصوا تمامًا من التحامل على بعض الصحابة وانتقادهم بشدة، فالقاضي عبد الجبار يلمز أبا هريرة لروايته ما لا يوافق هوى المعتزلة، ويحكم على حديثه بأنه «لا يُعمل به؛ لتساهله فيما كان يرويه عن رسول الله ﷺ، وخَلْط ما كان يرويه عنه بأمور يرويها عن غيره»[٢]، وهي تهمة كثيرًا ما رُمي بها أبو هريرة رضي الله عنه، وليس لها نصيب من الصحة.

ويعترف ابن أبي الحديد ببراءة نفر من المعتزلة من بعض الصحابة، وينقل عن أبي القاسم البلخي أنه كان إذا ذُكر عنده عبد الله بن الزبير قال: «لا خير فيه»، وقال مرة: «لا يعجبني صلاته»[٣]، وليس لابن الزبير ولا لأبيه الزبير من ذنب، إلا اشتراكهما في مقاتلة علي رضي الله عنه يوم الجمل باجتهاد وتأويل؛ ظنًّا منهما أن في ذلك نصرة لدين الله، والمجتهد دائرٌ بين أجرين إن أصاب، وأجر واحد إن أخطأ، وفي كلٍّ خير.

وأخيرًا، نخلص إلى أن موقف المعتزلة من عدالة الصحابة تحكمت فيه النواحي السياسية، وما جرى من حروب وفتن، ولم يكن رأيهم واحدًا، وإنما مر بعدد من التطورات المنهجية الواضحة كان أسوأها موقف عمرو بن عبيد والنظام، ثم بدأت حدة التطرف في الرأي تخف شيئًا فشيئًا إلى أن وصل الحال إلى متأخري المذهب، الذين كان لهم موقف أفضل كثيرًا إذا ما قُورن بالمتقدمين، وإن لم يخل من هنات، وأقوال منطوية على نقد جارح لعدد من الصحابة، ولكن السمة الغالبة هي تعديلهم وقبول مروياتهم رضوان الله عليهم أجمعين[٤].

ثانيًا: موقف الأشاعرة:

اتفقت كلمة الأشاعرة على القول بعدالة الصحابة وتوقيرهم، وإنزالهم أرفع المنازل وأسمى المراتب، والذبِّ عنهم، وحمل ما وقع بينهم من نزاع وفتن على أحسن

---

(١) القاضي عبد الجبار «المغني» (٢٠/ ٤) قسم أول، و«تثبيت دلائل النبوة» (١/ ٢٩ ـ ٣٤، ٥٢).

(٢) القاضي عبد الجبار «المغني» (٤/ ٢٢٧).

(٣) ابن أبي الحديد «شرح نهج البلاغة» (١/ ١٠).

(٤) انظر: ابن تيمية «مجموع الفتاوى» (٤/ ١٥٥)، حيث لخص موقف المعتزلة بما لا يخرج عما ذكرناه، وانظر: زهدي جار الله «المعتزلة» ص١٨٩، ١٩٠، ود. حمودة غرابة «الأشعري أبو الحسن» ص٥، مكتبة الخانجي، بدون تاريخ.

المحامل وأفضلها؛ إحسانًا للظن، وعملًا بما ثبت في نصوص الكتاب والسُّنَّة من الإشادة بفضائلهم، وما لهم من يد طولى وسعي مشكور في نصرة الرسول ﷺ، وتأييد هذا الدين بالنفس والبدن والمال، وإبلاغ دعوة الله إلى المشارق والمغارب.

واستقراء أقوال أئمة المذهب ـ ابتداء من أبي الحسن الأشعري ـ حول تلك القضية يدل بوضوح على الاتفاق المذكور، كما يبين أن تلك الأقوال كانت تدور حول **محورين متلازمين:**

الأول: تعديل الصحابة بصفة عامة.

الآخر: محاولة توجيه الفتن التي وقعت بينهم، بما لا يخدش عدالتهم أو ينقص من التوقير اللائق بهم، ونظرًا لكثرة النصوص وتنوعها في كلا المحورين؛ فسوف نقتصر على أمثلة تعبر عن اتجاهات المذهب، وأهم الفترات التي تطور خلالها وأخذ وجهة جديدة.

فأبو الحسن الأشعري يبين عدالة الصحابة جميعًا دونما استثناء، فكلهم أئمة مأمونون غير متهمين في الدين، وقد أثنى الله ورسوله عليهم، وتعبدنا بتوقيرهم وتعظيمهم[(١)]، وينقل إجماع الأمة على الكف عن ذكرهم إلا بخير، والإعراض عما شجر بينهم، مع محاولة تلمس المعاذير، فهم أحق بأن تُنشر محاسنهم، وأن يُظن بهم أحسن الظن، ولا يُذكر أحدهم بسوء[(٢)].

ويحذو الباقلاني حذو إمامه في الموقف العام تجاه ما شجر بين الصحابة، مؤكدًا وجوب الكف عن حكاية ما جرى بينهم من حروب ونزاعات، والترحم على الجميع، والثناء عليهم، وسؤال الله لهم الرضوان والأمان والفوز والجنان[(٣)]، ويزيد الجويني الأمر تفصيلًا فيؤصل قاعدة يمكن من خلالها التعامل مع ما جرى بين الصحابة، أو نُقل في كتب التواريخ منسوبًا إليهم، وهي تقوم على **عدة أسس**[(٤)]:

أ ـ استصحاب ما كانوا عليه في زمان الرسول ﷺ من: صلاح، وتقوى، ونصرة للدين، وتضحية في سبيله.

ب ـ التدبر في المنقول، وردُّه إن كان ضعيف السند.

جـ ـ عدم قبول المروي آحادًا حتى لا يقدح فيما عُلم تواترًا.

د ـ تأويل ما ثبت إسناده على وجه سائغ ومحمل مقبول، وعلى أي تقدير فالطعن غير وارد، واستصحاب فضائلهم هو المتعين على الناظر في تلك المرويات.

---

(١) انظر: الأشعري «الإبانة عن أصول الديانة» ص٢٦٠، تحقيق د. فوقية حسين.

(٢) انظر: الأشعري «رسالة أهل الثغر» ص١٠١، ١٠٢، تحقيق: د. محمد السيد الجليند.

(٣) انظر: الباقلاني «الإنصاف» ص٦٨، وراجع موقفه تفصيلًا في نفس المصدر، ص٦٤ ـ ٦٩.

(٤) انظر: الجويني «الإرشاد» ص٤٣٣.

ووافق أبو حامد شيخه إمام الحرمين في المسلك، وعزا تعديل الصحابة إلى الأمة سلفًا وخلفًا، إلا أن يثبت بطريق قاطع ارتكاب واحد منهم لفسق مع علمه بذلك، وهذا مما لا يثبت؛ فلا حاجة لهم إلى الخروج عن الأصل المتقرر[1].

وقد عقد جماهير الأشاعرة في مصنفاتهم الأصولية مباحث متعددة للحديث عن عدالة الصحابة ضمن أبواب السُّنَّة؛ إدراكًا منهم للارتباط الوثيق بين إثبات عدالتهم، وصحة أسانيد الأحاديث ورواياتها، وهم ينصون بوضوح على القول بعدالتهم وعدم الحاجة إلى النظر في حالهم جرحًا أو تعديلًا، بخلاف سائر الرواة الموجودين في سلسلة السند، وهذا ما نجده عند الجويني في «التلخيص»[2] و«البرهان»[3]، والغزالي في «المستصفى»[4] و«المنخول»[5]، والآمدي في «الإحكام»[6]، والرازي في «المحصول»[7]، والزركشي في «البحر المحيط»[8]، وغير ذلك الكثير.

كما خصص أحد أئمة المذهب ـ وهو ابن العربي ـ جزءًا كبيرًا من كتابه «العواصم من القواصم»[9]؛ لتحقيق القول فيما نُسب إلى الصحابة، وتبرئتهم مما ثار حولهم من شبه، وتكرر نفس الصنيع عند أشعري متأخر؛ وهو ابن حجر الهيتمي في كتاب «الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة»، وهو مؤلَّف في الردِّ على موقف الشيعة العدائي من الصحابة، وما وجهوه إليهم من مطاعن وانتقادات.

ويضاف إلى ما سبق ذكره أنه لم يُعرف عن أحد من أئمة الأشاعرة تصريح بطعن في الصحابة، أو خوض في ذكر مساوئهم، أو انتقاد أحدهم بعبارات شديدة كما وُجد عند بعض المعتزلة، ولا يُستثنى من هذا الحكم العام سوى فخر الدين الرازي، الذي شاب موقفه من الصحابة شيء من الغموض والإشكال، مما يستحق أن يُخَصَّ بنوع من التفصيل.

يُقرُّ الرازي على المستوى النظري بعدالة الصحابة كغيره من رجال المذهب،

---

(١) انظر: الغزالي «المستصفى» (١/ ١٦٥).
(٢) انظر: «التلخيص في أصول الفقه» (٢/ ٣٧٣ ـ ٣٧٦).
(٣) انظر: «البرهان في أصول الفقه» (١/ ٦٢٥ ـ ٦٣٢).
(٤) انظر: «المستصفى» (١/ ١٦٤، ١٦٥).
(٥) انظر: «المنخول من تعليقات الأصول» ص٢٦٦.
(٦) انظر: «الإحكام» (٢/ ١٢٨ ـ ١٣٠)، و«أبكار الأفكار» ورقة (٢٩٥ ب ـ ٣١٩ أ).
(٧) انظر: «المحصول» جـ ٢/ق ١/ ٤٣٦ ـ ٥٠٣.
(٨) انظر: «البحر المحيط» (٤/ ٢٩٩ ـ ٣٠١).
(٩) انظر: «العواصم من القواصم» المطبوع تحت عنوان «آراء أبي بكر بن العربي الكلامية» (٢/ ٣٧٣ ـ ٤٧٧)، تحقيق: د. عمار طالبي.

ويسوق الأدلة على ذلك في «المحصول»[1]، كما يصرح في «أساس التقديس» بأن «مذهبنا أن الأصل فيهم العدالة، إلا عند ظهور المعارض للكتاب والسُّنَّة»[2]، ولكن مع هذا الإقرار النظري فإن ثمة أمورًا في مسلكه العملي تعكر على ما سبق وتستحق الإشارة والتعقب، وأبرزها ما يلي:

أ ـ أورد الرازي قاعدة كلية في «أساس التقديس» مفادها: أن خبر الواحد لا يجوز الاعتماد عليه في معرفة الله[3]، وحاول التدليل على تلك القاعدة بوجوه عدة، يخصنا منها ما يتعلق بالصحابة الذين يمثلون الطبقة الأولى من رواة الحديث؛ حيث يرى أن روايتهم لا تفيد قطعًا ولا ظنًّا، مستدلًّا على ذلك بما نقله المحدثون من مطاعن بعضهم في البعض الآخر، ونسبته إلى ما لا ينبغي، ثم يسوق أمثلة عديدة من هذه المطاعن؛ كطعن عمر في خالد بن الوليد، وطعن ابن مسعود وأبي ذر في عثمان، وطعن عدد كبير من الصحابة في أبي هريرة[4].

ثم خلص إلى أن «الطاعن إن صدق؛ فقد توجه الطعن على المطعون، وإن كذب فقد توجه على الطاعن، فكيف كان فتوجه الطعن لازم، إلا أنا قلنا: إن الله تعالى أثنى على الصحابة ﷺ في القرآن على سبيل العموم، وذلك يفيد ظن الصدق؛ فلهذا الترجيح قبلنا روايتهم في فروع الشريعة»[5].

وهكذا، فالعدالة في نظر الرازي ظنية، والطعن متحقق وثابت بصورة ما، وما دامت العدالة ظنية، فما يترتب عليها ـ وهو قبول المرويات ـ ظني، والظني لا يُقبل إلا في فروع الشريعة وأحكامها العملية، وأما في الأصول ومسائل الاعتقاد فلا وجه لقبوله أو الاعتداد به.

ب ـ ويتكرر نفس الصنيع في «المطالب العالية»[6] لكن بصورة أكثر تفصيلًا؛ حيث يخص الرازي أبا هريرة ﷺ بنصيب وافر من الانتقادات، وينقل مطاعن خمسة من الصحابة عليه، ثم يستدل بكثرة روايته مقارنة بقلة رواية الخلفاء الأربعة وكبار الصحابة، فكيف يقدر أبو هريرة في المدة القليلة التي قضاها مع النبي ﷺ أن يروي آلاف الأحاديث، مع أن أبا بكر وعليًا ما قَدَرَا على تحصيل عُشرها في المدد الطويلة؟

---

(١) انظر: «المحصول» جـ ٢/ق ١/ ٤٣٦ ـ ٥٠٣.

(٢) المصدر السابق، جـ ٢/ق ١/ ٤٣٧.

(٣) «أساس التقديس» ص٢٠٤، ٢٠٥، مطبعة كردستان العلمية (١٣٢٨هـ).

(٤) السابق ص٢٠٦.

(٥) السابق ص٢٠٧.

(٦) «المطالب العالية» (٩/ ٢٠٤ ـ ٢١٠).

ولو قدر أبو هريرة على ذلك لوجب القطع بأنه كان أفضل منهما وأكثر علمًا، ومعلوم أن ذلك باطل[1]، ونظرًا لانتفاء تلك الملازمة، فلا بد من الطعن على أبي هريرة، واتهامه برواية ما لم يسمع، إما خطأ وإما عمدًا.

وسامح الله الرازي وعفا عنه، ففي سبيل التشكيك في أخبار الآحاد، وإيراد الحجج على ظنيتها فتح الباب بكلامه هذا ليلج فيه بعض الشانئين على السُّنَّة، والمتربصين بها الدوائر؛ ليطعنوا في أعظم حفاظها، وأكثرهم رواية، ثم يتخلصوا في خطوة تالية من السُّنَّة ككل، بما لو رآه الرازي نفسه أو اطلع عليه؛ لشدد النكير على منتحلي هذا الرأي، وبذل الوُسْعَ في رده وإبطاله.

جـ - وأما في كتابه «المحصول» فقد صرح بتعديلهم، ولم ينتقد أحدًا منهم، ولكنه أورد مطاعن المعتزلة - ولا سيما النظام - بتفصيل شديد، يستغرق قريبًا من ستين صفحة[2]، ثم لما جاء دور الرد أجاب بجمل مختصرة في أسطر معدودة «وكان المؤمل منه - وقد أسهب كل الإسهاب في سرد الشبهات - أن يسهب في الرد عليها ومناقشتها كما هي عادته، ولكنه تجاوز ذلك بهذا الشكل، وكأنه قد تعب من كثرة ما أورد من الشبهات، فلم يعد لديه جُهْدٌ يبذله في الجواب، أو لعله رأى فيها من الضعف والتهافت والسقوط ما جعلها في نظره لا تستحق الوقوف والمناقشة»[3].

وقد تقدمت الإشارة إلى أن تلك الطريقة كانت سمة منهجية بارزة عند الرازي، جلبت عليه العديد من الانتقادات، ولعل ما أوردناه من النماذج السابقة كان الدافع وراءه الطريقة الجدلية في الاستدلال، والتي يحاول فيها صاحب المذهب نصرة آرائه بكل سبيل، حتى لو جنح به الاستدلال إلى ما لا تُحمد عقباه، وما لا يرتضيه هو نفسه، ويصرح برده وتبني ما سواه من آراء، وهكذا الحال مع الرازي، الذي صرح في عدة مواضع بتعديل الصحابة، ثم ندت منه الأقوال المذكورة في سياق استدلال على بعض الأصول المذهبية، وعلى أية حال فالمذهب الأشعري بصفة عامة مُقر بعدالة الصحابة دون خلاف يستحق الوقوف عنده.

مقارنة بين الموقفين الاعتزالي والأشعري من عدالة الصحابة:

من خلال العرض المتقدم لكلا الموقفين يظهر مدى التفاوت الواضح بينهما، فعلى حين تمثل عدالة الصحابة شبه إجماع داخل المذهب الأشعري، إذا نحينا آراء الرازي،

---

(١) الرازي «المطالب العالية» (٩/٢٠٦).
(٢) الرازي «المحصول» جـ ٢/ق ١/٤٣٨ - ٥٠١.
(٣) د. طه جابر فياض العلواني «في تحقيقه للمحصول» هامش جـ ٢/ق ١/٥٠٣.

والتي على ما فيها لا تعد شيئًا ذا بال إذا قورنت ببعض مواقف أئمة الاعتزال، فإن المذهب الاعتزالي لم يتفق على القول بعدالة الصحابة، حتى بين المتأخرين الذين تطورت مواقفهم إلى الأفضل في هذه القضية.

وفي الوقت الذي خص نفر من المعتزلة بعض كتبهم للإزراء على الصحابة، والطعن فيهم؛ كالنظَّام والجاحظ، خصص بعض أئمة الأشاعرة ـ كابن العربي ـ جزءًا كبيرًا من أحد كتبه؛ لتحقيق مواقف الصحابة، وتحميلها المحمل الحسن، والدفاع عنهم، وردِّ ما أثير حولهم من شُبَه، وربما كان ذلك في المقام الأول مواجهة للفكر الشيعي المغرم بتشويه صورة الصحابة وانتقاصهم، ثم ردًّا على الفكر الاعتزالي بصورة تبعية.

ويثور التساؤل عن دواعي الموقف المتطرف لمتقدمي المعتزلة، ثم تراجع تلك النزعة المغالية وتطورها إلى الأحسن عند المتأخرين، ولا يستبعد أن الصلات الوثيقة التي لم تنقطع بين المعتزلة والشيعة كان لها دور مهم في إذكاء حدة الموقف عند المتقدمين، وقد بالغ المقريزي في تحديد درجة هذه الصلة فقال: «وقلما يوجد معتزلي إلا وهو رافضي إلا قليلًا منهم»[(١)]، ولكن مع هذا فلا يُنكَر أن أكثر المعتزلة تشددًا في نقد الصحابة مَن كان منهم معتنقًا التشيع بجانب اعتزاليته[(٢)]، ويؤكد ذلك اتفاق الموقف الاعتزالي بعد مراحله الأولى على الإعلاء من قيمة علي ﷺ، وتفسيق ـ بل في بعض الأحيان تكفير ـ معاوية ومَن كان معه من أهل الشام.

كما أن اهتمام المعتزلة بما دار بين الصحابة تأليفًا وبحثًا يعود بدرجة كبيرة إلى صلة هذه المسائل بموضوع الإمامة الذي استحوذ على جزء كبير من دراساتهم وجهودهم، وكان نقطة افتراق رئيسة بين أغلب الفِرَق الكلامية[(٣)]، وألف المعتزلة فيه عددًا من الكتب، منها:

- «قتال علي وطلحة» لبشر بن المعتمر، وله كذلك كتاب «الرد على الأصم في الإمامة».
- «الإمامة» و«إمامة معاوية» و«إمامة بني العباس» و«تصويب علي في التحكيم» و«وجوب الإمامة والعثمانية»، وكلها للجاحظ.
- «نقض كتاب العثمانية للجاحظ» من تأليف أبي جعفر الإسكافي.
- «إمامة أبي بكر» للقاسم الدمشقي.
- «تفضيل أبي بكر» لعباد بن سليمان.

---

(١) المقريزي «الخطط» (٤/ ١٦٩)، مطبعة النيل بمصر (١٣٢٥هـ).

(٢) أحمد أمين «فجر الإسلام» ص٢٩٨.

(٣) انظر: د. عبد الستار الراوي «العقل والحرية» ص٤٢٥ ـ ٤٣١.

- «تفضيل الإمام علي» للرماني.
- «أجوبة مسائل مَنِ الأفضل» لأبي هاشم الجبائي[1].

وهذا فضلًا عن تخصيص القاضي الجزء العشرين من المغني بقسميه الأول والثاني للحديث عن الإمامة تفصيلًا.

وأما تطور الموقف عند المتأخرين، فربما كانت المناظرات والردود المتبادلة بين أهل السُّنَّة والأشاعرة من جهة والمعتزلة من جهة أخرى ـ سببًا في ذلك، ثم إحساس المعتزلة بأن أقوالهم الشديدة في حق الصحابة تثير عليهم حنق العامة والخاصة، وتساعد على تثبيت عزلة الاعتزال، وتشويه صورته؛ فحاولوا أن يخففوا من حدة أقوالهم.

كما أن كثيرًا من متأخريهم ـ كالقاضي عبد الجبار ومدرسته ـ قد اقتربوا ـ نوعًا ما ـ من الدراسات الشرعية؛ كالحديث والفقه والأصول، وهي دراسات بطبيعتها تعتمد على الصحابة، إما بالرواية عنهم، وإما بنقل أقوالهم والتعويل عليها، مما يساعد على توثيق الصلة بهم، وتغيير النظرة السيئة تجاههم إلى نظرة ملؤها التقدير والاحترام، مع الإقرار بأن موقفهم لم يتغير بالكلية؛ بل ظل فيه الكثير من الشوائب والرواسب المتأصلة في بنية المذهب وجذوره الأساسية.

---

(١) انظر تفصيل الكلام عنها في: المصدر السابق ص٤٨٩، ٤٩٠.

المبحث الثاني

حجية أقوال الصحابة في الاستدلال على المسائل العقدية

برزت عند غالبية المتكلمين فكرة تقسيم مسائل الدين تقسيمًا ثنائيًا تتنوع فيه إلى أحكام عقدية وأخرى فقهية، أو باصطلاح آخر أصول الدين وفروعه، أو علميات وعمليات، وكان لهذه الفكرة أثر بالغ الوضوح في النظر إلى طبيعة الدليل المستخدم في كل قسم من هذين القسمين، فربما جاز استخدام الدليل في فروع الدين ـ أي: في مجال التعبد ـ ولا يصح استخدامه في أصول الدين وعقائده؛ نظرًا لما يستلزمه هذا القسم الأخير من قطعية ومبالغة في التثبت تفوق بمراحل ما يُشترط توافره في القسم الأول.

وينبغي أن نضع نصب أعيننا الفكرة السابقة حين البحث في الموقفين الاعتزالي والأشعري من حجية أقوال الصحابة، فبينما خاض أصوليو المذهبين في الكلام عنها باستفاضة وتوسع في مجال الفروع، فقد ندر كلامهم عن حجيتها بصورة ملحوظة في مجال الأحكام العقدية؛ ولذا سوف نبدأ بإشارة سريعة إلى موقفهما من حجية قول الصحابي في مجال التعبد، وإن كان مظانٌّ ذلك في الدراسات الأصولية؛ لأن القول بعدم حجيته في هذا لمجال يقتضي من باب أولى ألا يكون حجة في أبواب الاعتقاد، ونمهد أولًا بتحرير المراد من قول الصحابي، والذي يدور حوله البحث في الصفحات القادمة.

تحرير المراد بقول الصحابي:

ثمة صور عدة يحصل بسببها نوع من اللبس في الحديث عن قول الصحابي ومدى حجيته؛ إذ تكيف بأنها من هذا الدليل، مع أن الصواب إلحاقها بأدلة نقلية أخرى؛ ولهذا كان من اللازم تحديد المراد بقول الصحابي تحديدًا دقيقًا حتى لا يختلط بغيره

من الأدلة النقلية المتقدم بحثها، ومن ذلك ما يلي[1]:

١ ـ قول الصحابي الذي وافقه عليه سائر الصحابة دون أن يخالف أحد منهم، ووردت موافقتهم بأقوال صريحة، وهذه الصورة تندرج في باب الإجماع، والذي تقدم ذكره في الفصل الثالث.

٢ ـ قول الصحابي الذي خالفه فيه صحابي آخر لا يعد حجة على ذلك الصحابي ولا على غيره من المسلمين[2]؛ ومن ثم يخرج عن دائرة بحثنا.

٣ ـ قول الصحابي الذي وردت بمضمونه أدلة من الكتاب أو السُّنَّة لا يحتاج إلى كثير بحث، فالعمدة على الكتاب والسُّنَّة، ولا يعدو قول الصحابي سوى أن يكون من باب التأكيد وتضافر الأدلة.

وإذا استثنينا الحالات السابقة، فلا يتبقى لدينا سوى قول الصحابي الصادر عن اجتهاد إذا لم يخالف، وهذا محله الأحكام الفقهية التي يتصور الاجتهاد فيها، وأما في مجال العقيدة ـ وهي موضوع بحثنا ـ فيراد به قول الصحابي الذي لا يتصور صدوره عن اجتهاد، ولم يخالفه أحد من الصحابة، ولم يصل إلى درجة الإجماع، ويتعين علينا أن ننبه إلى نقطتين بالغتي الأهمية فيما يخص هذا النوع من أقوال الصحابة:

الأولى: أن استقراء أحوالهم وتتبع منهجهم في النظر إلى مسائل العقيدة يدل على أن أبرز ما تميزوا به هو سمة الاتباع الكامل والتسليم التام لكل ما ورد في الكتاب والسُّنَّة، واعتقادهم أن المرجعية الوحيدة في هذا الباب تتمثل في نصوص الوحي، ودور العقل لا يتعدى دائرة الفهم والإدراك، ثم التعضيد والتأكيد لما ثبت في هذه النصوص.

أما أن يكون له حظ من إنشاء الأحكام وتأسيسها فذلك غير ممكن، ومع كثرة ما ورد من وقائع اجتهادية لبعض الصحابة في الفقه، واختلافهم في أحكامه، فلم ينقل عنهم ـ أو يندر ـ تنازع في أحكام عقدية؛ بل كانت كلمتهم سواء، وآراؤهم واحدة في أبواب الاعتقاد؛ نظرًا لتوحيد منبع التلقي ومصدره، واتفاقهم على منهجية فهم النصوص وتفسيرها؛ بما يؤدي إلى رفع بذور الاختلاف والشقاق[3]، ويرشد هذا المعنى المتحقق في الصحابة إلى النظر في أقوالهم العقدية على ضوء تلك السمة، مما

---

(١) انظر: د. صلاح سلطان «مدى حجية الأدلة الاجتهادية المختلف فيها في الشريعة الإسلامية» ص٥٣١ ـ ٥٣٥، رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم (١٩٩٢م)، ود. مصطفى ديب البغا «أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي» ص٣٣٩، دار الإمام البخاري، دمشق، بدون تاريخ.

(٢) انظر: الآمدي «الإحكام» (٤/ ١٥٥).

(٣) انظر: ابن القيم «إعلام الموقعين عن رب العالمين» (٤/ ١٢٧ ـ ١٣٦)، دار الحديث (١٩٨٧م).

يقوي الظن بأن هذه الأقوال مستندة إلى الكتاب أو السُّنَّة بصورة أو بأخرى.

الثانية: من الأمور التي عُرفت عن الصحابة توقيهم البالغ واحتياطهم الشديد في الرواية عن رسول الله ﷺ[1]، مما دفع ببعضهم إلى أحد أمرين: إما الإقلال من الرواية مطلقًا، أو رواية بعض الأحاديث دون نسبتها تصريحًا إليه ﷺ؛ بل تنقل إلينا وكأنها من كلام الصحابي، وليست من كلام الرسول ﷺ، وهذا بدوره جعل جزءًا من أقوالهم مترددًا بين أن يكون منسوبًا إليهم، أو هو في حقيقته من أحاديث السُّنَّة. وقد ذهب ابن القيم رحمه الله إلى مدى أبعد؛ حيث ذكر أن ما يفتي به أحد الصحابة لا يخرج عن ستة أوجه:

أحدها: أن يكون سمعها من النبي ﷺ.

الثاني: أن يكون سمعها ممن سمعها منه.

الثالث: أن يكون فهمها من آية من كتاب الله فهمًا خفي علينا.

الرابع: أن يكون مما اتفق عليه الصحابة، ولم ينقل إلينا ذلك الاتفاق.

الخامس: أن يكون الصحابي فَهِمَ من النصوص ما لم نفهمه؛ لعلمه باللغة ومعاصرته للتشريع، وغير ذلك من الملابسات التي أحاطت بالصحابة، ولم تتوافر في حق من سواهم.

السادس: أن يكون فهم مراد الرسول فهمًا مخطئًا[2].

ثم عقَّب ابن القيم على الاحتمالات السابق ذكرها بأن «وقوع احتمال من خمسة أغلب على الظن من وقوع احتمال واحد معين، هذا ما لا يشك فيه عاقل، وذلك يفيد ظنًّا غالبًا قويًّا على أن الصواب في قوله دون ما خالفه من أقوال من بعده»[3].

وهكذا فقول الصحابي لا بد أن يوضع في إطار الفكرة السابقة، ويُنظر إليه بعين التقدير والإجلال اللائقين بحقه، وليس المقصود من كلام ابن القيم وحكايته تقرير القول بحجية قول الصحابي من عدمه، وإنما المراد هو الإشارة إلى أن أقوالهم ـ ولا سيما في مجال العقيدة ـ ترجع إلى السُّنَّة، وليست آراء اجتهادية خالصة، ومن ثم حكم المحدثون على هذا النوع بالرفع الحكمي[4]، وأنزلوه منزلة المرفوع الصريح في أن كليهما جزء أصيل من سُنَّته ﷺ.

ونستطيع من خلال النقطتين السابقتين أن نلاحظ بوضوح عدم اجتهاد الصحابة

---

(١) د. مصطفى السباعي «السُّنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي» ص٦٢ ـ ٦٦.

(٢) ابن القيم «إعلام الموقعين» (٤/ ١٢٩).

(٣) السابق (٤/ ١٢٩).

(٤) انظر: السيوطي «تدريب الراوي» (١/ ١٩٠، ١٩٣).

بآرائهم في مجال العقيدة، وأن نرجع أقوالهم الصادرة في هذا الباب إلى النقل عن رسول الله ﷺ، ومن ثم تكاد تتلاشى فكرة عد قول الصحابي كمصدر مستقل في الاستدلال على مسائل الاعتقاد؛ لأنه إما قولٌ مجمعٌ عليه فهو إجماع، وإما قولٌ يؤول إلى النقل عن الرسول ﷺ فهو سُنَّة، ولا يبقى قول الصحابي الصرف إلا في مجال وحيد؛ وهو تفسير النصوص وفهمها بحيث يصبح تفسيرها قاطعًا للتنازع الحاصل في كثير من النصوص الواردة في أبواب الاعتقاد، وسادًّا الباب أمام التأويلات التي لا حصر لها، والموجودة عند هذا المذهب أو ذاك، ومع الميل إلى هذه الفكرة فسوف نحاول رصد الموقفين الاعتزالي والأشعري من حجية قول الصحابي في مجال التعبد، ثم في مجال الاعتقاد.

أقوال الصحابة في مجال التعبد:

اختلفت أقوال الفقهاء والأصوليين في مدى حجية أقوال الصحابة في الأحكام الفقهية العملية إلى عدة مذاهب ذات تفصيلات متنوعة، تكفلت بعض الدراسات المتخصصة بذكرها[(١)]، ويهمنا من ذلك موقف المعتزلة والأشاعرة، ونعني الأصوليين منهم، والذين خاضوا في هذه المسألة بتوسع في مصنفاتهم الأصولية.

والاتجاه الشائع عند المدرستين أن قول الصحابي ليس بحجة، وقد نسب الآمدي هذا المذهب إلى المعتزلة والأشاعرة على سبيل العموم، ولعل التفصيل يؤكد ذلك ويوضحه، فغالب أئمة الأشاعرة يُصرِّحون في كتبهم الأصولية بأن قول الصحابي ليس بحجة، حتى إن بعضهم جعله ضمن ما يظن أنه أصل من أصول الأدلة وليس منها، وبذلك يخرج كلية من عداد الأدلة النقلية المعتمد عليها، وممن قال بعدم حجيته من أئمة الأشاعرة: الجويني[(٢)]، والشيرازي[(٣)]، والغزالي[(٤)]، والرازي[(٥)]، والآمدي[(٦)]، والسبكي[(٧)]،

---

(١) انظر: محمد عبد الحميد جعفر «أقوال الصحابة بين مصادر التشريع الإسلامي»، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم (١٩٧٧م)، ود. عبد الحميد أبو المكارم «الأدلة المختلف فيها وأثرها في الفقه الإسلامي» ص٢٩٤، دار المسلم، دون تاريخ، ود. صلاح سلطان «مدى حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية» ص٥٢٩ ـ ٥٨٠، رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

(٢) الجويني «البرهان» (٢/ ١٣٦٠، ١٣٦١)، و«التلخيص» (٢/ ١٢٨، ٣/ ٤٤٩ ـ ٤٥٦).

(٣) الشيرازي «التبصرة في أصول الفقه» ص٣٩٥، تحقيق د. محمد حسن هيتو، دار الفكر (١٩٨٣م).

(٤) الغزالي «المستصفى» (١/ ٢٦٠ ـ ٢٧٤).

(٥) الرازي «المحصول» جـ (٢)/ ق (٣/ ١٧٤).

(٦) الآمدي «الإحكام في أصول الأحكام» (٤/ ٢٠١ ـ ٢٠٩).

(٧) السبكي «الإبهاج شرح المنهاج» (٣/ ٢٥).

والأرموي[1]، وغيرهم[2].

أما المعتزلة فإلى جانب نسبة هذا المذهب إليهم من قِبَل الآمدي[3]، فقد صرح به واحد من أئمتهم وهو أبو الحسين البصري[4]؛ بل إنه بالغ في ذلك حيث نازع في حجية مرسل الصحابي[5]؛ وهو حديث يرويه الصحابي عن النبيِّ ﷺ دون أن يكون سمعه منه، وسائر المحدثين مطبقون على القول بصحته، وفي «الصحيحين» من ذلك ما لا يحصى؛ لأن أكثر رواية الصحابة عن صحابة مثلهم وكلهم عدول، وروايتهم عن غيرهم نادرة، وإذا رووها بينوها[6].

وحكى أبو الحسين البصري عن أبي علي وأبي هاشم الجبائيين أنهما جوَّزا تقليد الصحابي والاقتداء به فيما يذهب إليه، ولم يوافقهما أبو الحسين على مذهبهما، وقام برده، ومناقشة أدلته وتفنيدها[7]، ومع أن رأي الجبائيين لا يعبر عن المذهب الاعتزالي ككل، فإنه لا يدل صراحة على حجية قول الصحابي عندهما؛ لأنه ليس ثمة ملازمة ضرورية بين جواز تقليد الشخص المعين وإثبات حجية قوله، فالعامي يتبع أهل العلم ويأخذ بأقوالهم، ولم يقل مسلم قط إن قول العالم حجة، أو دليل شرعي واجب الاتباع.

وتبرز عند بعض أئمة المذهبين حالة يحتجون فيها بقول الصحابي، وذلك إذا صدر عنه ما لا مجال فيه للرأي، أو كان مخالفًا للقياس، فيغلب على الظن حينئذٍ أن قوله مستند لدليل شرعي؛ تحسينًا للظن به، ولتبرئته من القول على الله بلا علم أو حجة، وفي هذا المعنى يقول أبو الحسين البصري:

«إذا قال الصحابي قولًا لا مجال للاجتهاد فيه فحسن الظن به يقتضي أن يكون قاله عن طريق، فإذا لم يكن الاجتهاد فليس إلا أنه سمعه من النبي ﷺ»[8]، ويتكرر نفس المعنى عند الجويني[9] وغيره من الأشاعرة[10].

---

(١) الأرموي «الحاصل من المحصول في أصول الفقه» (٢/ ١٠٥٠)، تحقيق د. عبد السلام محمود أبو ناجي، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي (١٩٩٤م).

(٢) الشوكاني «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول» ص٢١٣، ٢١٤، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

(٣) الآمدي «الإحكام» (٤/ ٢٠١).

(٤) أبو الحسين البصري «شرح العمد» (١/ ٢٥٨، ٢٥٩)، تحقيق د. عبد الحميد بن علي أبو زنيد.

(٥) أبو الحسين البصري «المعتمد في أصول الفقه» (٢/ ٦٣٨).

(٦) السيوطي «تدريب الراوي» (١/ ٢٠٧).

(٧) أبو الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ٩٤٢)، «شرح العمد» (١/ ٢٦١، ٢٦٢).

(٨) أبو الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ٦٦٩).

(٩) الجويني «البرهان»(٢/ ١٣٦٠، ١٣٦١).

(١٠) انظر: محمد عبد الحميد جعفر «أقوال الصحابة بين مصادر التشريع الإسلامي» ص١٩٨، ماجستير بدار العلوم (١٩٧٧م).

وكان من الممكن قياسًا على الحالة المتقدمة أن يقال بحجية أقوال الصحابة في أبواب الاعتقاد؛ لأنها مما لا مجال للاجتهاد فيه، لكن ذلك لم يحدث لعدة اعتبارات سيرد ذكرها في المسألة التالية.

والذي نخلص إليه مما سبق: أن المعتزلة والأشاعرة لا يرون حجية قول الصحابي في مجال التعبد، ويستدلون على ذلك بانعدام الدليل المؤيد لإثبات هذه الحجية، ولأن في الأدلة الشرعية من كتاب وسنة وإجماع كفاية وغناء، وما لم يُنص فيها على حكمه، فباب القياس والاعتبار من السعة بما يجعل رد المستحدثات إلى الأدلة الشرعية أمرًا ميسورًا، يستطيع المجتهد أن يقوم به على الوجه الأكمل، ولن نطيل في عرض حججهم، أو حجج القائلين بحجية قول الصحابي، والتي أوصلها ابن القيم إلى ستة وأربعين وجهًا[1]، فليس ذلك من أهداف هذه الرسالة؛ وإنما له مجال آخر من القول[2].

أقوال الصحابة في مجال العقيدة:

لم يتوسع أئمة المعتزلة والأشاعرة في بحث هذه المسألة، وليس بين أيدينا أقوال صريحة يتعرضون فيها للكلام عن حجية أقوال الصحابة في مجال العقيدة، وإن كان ثمة اعتبارات عدة تجعل الباحث يقرر باطمئنان أن رجال المدرستين لا يرون أقوالهم دليلًا مستقلًا، أو حجة معتمدة في إثبات الأحكام العقدية، وأبرز تلك الاعتبارات ما يلي:

١ ـ تعددت نصوص أئمة المذهبين في تعداد مصادر الاستدلال، ووردت أقوال واصل بن عطاء[3]، والنظّام[4]، والجاحظ[5]، والقاسم الرسي[6]، والقاضي عبد الجبار[7]، وغيرهم من أئمة الاعتزال تحصر الأدلة في الكتاب والسُّنَّة والإجماع والعقل، مع تفاوت في ذكر دليل أو نقص آخر؛ لكن أحدًا منهم لم يذكر مطلقًا قول الصحابي ضمن تلك الأدلة، وكذلك الحال عند الأشاعرة؛ حيث عدَّد أبو الحسن

---

(١) ابن القيم «إعلام الموقعين» (٤/ ١٠٧ ـ ١٣٦).

(٢) انظر: د. صلاح سلطان «مدى حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية» ص٥٢٩ ـ ٥٨٠، رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم (١٩٩٢م).

(٣) أبو هلال العسكري «الأوائل» ص٣٧٤، والقاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص٢٣٤.

(٤) الزركشي «البحر المحيط» (٤/ ٤٤١).

(٥) الجاحظ «رسائل الجاحظ» على هامش «الكامل» للمبرد (٢/ ٢٥١).

(٦) «رسائل العدل والتوحيد» (١/ ٩٧).

(٧) القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٨٨، و«فضل الاعتزال» ص١٣٩.

الأشعري[1]، والباقلاني[2] وغيرهما مصادر الأدلة، ولم يذكروا أقوال الصحابة من بينها، مما يؤكد أن المذهبين متفقان على أن قول الصحابي ليس دليلًا مستقلًا، أو حجة واجبة الاتباع في المسائل الشرعية أصولًا أو فروعًا.

٢ ـ تبين لنا من عرض آراء المذهبين حول حجية قول الصحابي في مجال التعبد أنهم لا يعتدون بها، وإذا كان هذا في مجال العمليات التي يُكتفى فيها عندهم بغلبة الظن، فكذلك الحال من باب أولى في مجال العقيدة والأصول، التي يشترطون فيها الأدلة القطعية دون ما سواها من الظنيات.

٣ ـ ليست أقوال الصحابة مهما قيل بشأنها أحسن حالًا من أحاديث السُّنَّة، والتي تقدم تفصيل موقف المذهبين تجاهها، فحتى لو فُرض أن قول الصحابي حجة فليس هناك سبيل لنقله إلا أخبار الآحاد، وحكمها معروف عند الفريقين، مع التنبيه على أن أقوال الصحابة لا يمكن أن تنال نصيبًا مماثلًا من العناية التي حظيت بها نصوص السُّنَّة روايةً وضبطًا وتصحيحًا وتضعيفًا وتأليفًا وتصنيفًا، وبالرغم من ذلك كله لقيت من الرد والتضعيف لشطرها الأكبر وهو الآحاد، ما يجعل القول بحجية قول الصحابي مع نقله آحادًا ـ ضربًا من التسليم النظري الذي لا طائل من ورائه.

٤ ـ وأخيرًا، فقول الصحابي على فرض ثبوت حجيته ليس إلا دليلًا ظنيًا بالمفهوم الكلامي، واستعمال الدليل الظني في المسائل العلمية ممنوع عند المتكلمين، كما سيرد تفصيله فيما بعد، إن شاء الله تعالى.

ومع وضوح الاعتبارات السابقة، التي تقطع بعدم حجية أقوال الصحابة كدليل معتمد في إثبات المسائل العقدية، فإن هذا لا يعني نفي أي استخدام أو استشهاد بها في استدلالات متكلمي المذهبين، وهناك شواهد كثيرة تدل على أنهم أوردوها في كتبهم لأحد أمرين؛ إما نصرة المذهب ككل، وإما بيان صحة رأيه في بعض المسائل، ولا بأس من ذكر نماذج من هذا القبيل:

أ ـ حاول متأخرو المعتزلة إيجاد نوع من المشاركة بين مذهبهم وما كان عليه الصحابة رضوان الله عليهم، وسعوا سعيًا حثيثًا لابتكار سند مذهبي يبدأ بمؤسس المذهب واصل بن عطاء، وينتهي إلى عدد من أكابر الصحابة ومقدميهم.

ويفخر أبو القاسم البلخي بذلك السند، ويرى أن المعتزلة كطائفة لها ولمذهبها إسناد يتصل بالنبي ﷺ، وليس لأحد من فرق الأمة مثله، وليس يمكن لخصومهم

(١) الزركشي «البحر المحيط» (١/ ٦٢)، وانظر: «أحوال مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري»، ورقة (٧، ٩٤).
(٢) الباقلاني «الإنصاف» ص١٩، ٢٠، و«التمهيد» ص٣٨.

دفعهم عنه، ثم ذكر أن خصومهم يُقِرُّون باستناد مذهبهم إلى واصل بن عطاء، وأن واصلًا يسنده إلى محمد بن علي بن أبي طالب، وابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد بن علي، وأن محمدًا أخذه عن أبيه علي، وأن عليًّا أخذه عن رسول الله ﷺ[1].

وتتكرر المحاولة نفسها عند معتزلة آخرين؛ كابن المرتضى[2]، ونشوان الحميري[3] مع اختلاف طفيف؛ حيث يصبح الحسن البصري بديلًا عن محمد بن علي بن أبي طالب.

وقد رد بعض الباحثين[4] هذه الحبكة الإسنادية إلى الشيعة حين دخل الكثير منهم مذهب الاعتزال في القرن الرابع الهجري، ومما يؤكد مثل هذا الاحتمال أن حلقات الإسناد تدور حول أئمة أهل البيت حتى تنتهي إلى إمام الشيعة الأول علي رضي الله عنه.

ومن المفارقات الغريبة أن أسانيد التشيع، والاعتزال، والتصوف تصل في آخرها إلى علي رضي الله عنه، في محاولة لإضفاء الصبغة الشرعية على أفكارها، مع التفاوت الواضح في المنهج والمشرب بين الاعتزال بعقلانيته الواضحة والتصوف القائم على الذوق والكشف، والتشيع المبني على التسليم الكامل للإمام المعصوم، وشيوع الأفكار الباطنية!

وتأخذ المسألة بُعدًا آخر فلا يُكتفى بعلي رضي الله عنه وحده، بل يُضاف إليه ثلة من أفاضل الصحابة وعلمائهم، فيصير الخلفاء الأربعة: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وكذلك ابن مسعود، وأبو الدرداء، وأبو ذر الغفاري، وعبادة بن الصامت، وابن عمر، وابن عباس، والحسن، والحسين رضوان الله عليهم ـ من المعتزلة، بل من طبقاتهم الأولى[5].

وكأنه لا يكفي العدد المذكور، فلا بد أن يكون الصحابة كلهم من المعتزلة، وهذا ما صرَّح به معتزليٌّ اسمه محمد بن يزداد الأصبهاني؛ حيث قال: «المعتزلة الأولى هم أصحاب محمد ﷺ؛ لأنهم كانوا يدًا واحدة يتولى بعضهم بعضًا، واتفقوا على هذه الأصول»[6].

---

(١) أبو القاسم البلخي، باب: ذكر المعتزلة، من «مقالات الإسلاميين» ضمن «فضل الاعتزال» ص٦٨، تحقيق: فؤاد السيد.

(٢) ابن المرتضى «المنية والأمل» ص٤، ٥، وانظر: «رسائل العدل والتوحيد» (١/ ٧٠، ٧١)، ود. النشار «نشأة الفكر الفلسفي» (١/ ٤٠٧).

(٣) نشوان الحميري «الحور العين» ص٢٠٦، تحقيق: كمال مصطفى.

(٤) انظر: زهدي جار الله «المعتزلة» ص١٣.

(٥) ابن المرتضى «المنية والأمل» ص٢٣ ـ ٣٠.

(٦) القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص١٦٥.

وزاد القاضي عبد الجبار الكلام تأكيدًا فصرح بأن الأصول الخمسة التي عليها أصحابه جملة لا اختلاف فيها، وهي التي مضى عليها النبي ﷺ وأصحابه، إلى أن حدث من الخلاف ما حدث، وهو الذي نطق به الكتاب، ووردت به السُّنَّة، ومضى عليه السلف الأول[1]، ولا يقتصر الأمر على السلف الأول وحدهم؛ بل يُضاف إليهم الخلف حتى يصير المذهب محل إجماع بين المسلمين سلفًا وخلفًا، وهذا ما عبر عنه القاضي بقوله: «مذهب المعتزلة هو الذي يقتضيه العقل، والكتاب، والسُّنَّة، وهو الذي مرَّ عليه السلف والخلف»[2].

ب ـ وإذا كانت المحاولات السابقة يُقصد بها نُصرة المذهب ككل، فثمة محاولات أخرى لنصرة الآراء الجزئية؛ حيث اهتم عدد من أئمة الاعتزال بإثبات موافقة الصحابة لمذهبهم، سواء في الأصول الكبار أو المسائل الفرعية، فالتوحيد والعدل ـ أصلا المذهب الأساسيان ـ مأخوذان من أقوال علي وخطبه؛ كما يقول الشريف المرتضى، وهي تتضمن من ذلك ما لا مزيد عليه ولا غاية وراءه[3].

والمنزلة بين المنزلتين ـ كما يزعمون ـ تعود جذورها الأولى، وتَمُتُّ بسبب وثيق إلى علي رضي الله عنه وسائر الصحابة، ولا سيما سيرة علي العملية، وكيفية تعامله مع البغاة، ففيها أوضح نموذج للتطبيق الحقيقي لهذا المبدأ الاعتزالي، حتى إن القاضي عبد الجبار يقول: «واعلم أن هذا المذهب مأخوذ عن أمير المؤمنين علي عليه السلام خاصة، وعن الصحابة والتابعين عامة؛ ولهذا قال أبو حنيفة: لولا سيرة أمير المؤمنين عليه السلام في أهل البغي ما كنا نعرف أحكامهم»[4].

وعلى نفس المنوال تصبح رؤية الله تعالى في الآخرة أمرًا محالًا عند علي وسائر الصحابة، ومع أن الآثار متواترة عنهم في إثباتها؛ لكن المعتزلة يقلبون الأمور رأسًا على عقب، ويتحول الصحابة من مُثْبتين للرؤية إلى نفاة ومنكرين لها، ويصير كما يقول القاضي من المعلوم «من حال أمير المؤمنين علي عليه السلام وكبار الصحابة أنهم كانوا ينفون الرؤية عن الله تعالى، وأنت إذا نظرت في خطب أمير المؤمنين وجدتها مشحونة بنفي الرؤية عن الله تعالى»[5].

والصحابة من وجهة النظر الاعتزالية ليسوا إلا قدرية، مُصرِّحين بالعدل ومنكرين

---

(١) القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص١٤٠.

(٢) المصدر السابق ص١٣٨.

(٣) الشريف المرتضى «الأمالي» (١/ ١٠٣، ١٠٤)، وانظر: د. محمد حسين الذهبي «التفسير والمفسرون» (١/ ٤٢٦).

(٤) القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص١٤١.

(٥) المصدر السابق ص٢٦٨.

للجبر، وموافقين لمذهب أهل العدل ـ وهم المعتزلة ـ في هذه المسألة، ويستدلون على قدرية أبي بكر بنسبته المعاصي إلى نفسه والشيطان، لا إلى الله ﷻ؛ حينما قال لما سئل عن الكلالة ـ وهي من مسائل الميراث حين يموت الرجل، ولا والد له ولا ولد ـ: «أقول فيها برأيي، فإن كان صوابًا فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان»[1]، وأما رأي عمر فيظهر من قطعه يد السارق، ثم جلده إياه لما احتج بالقدر، وقال معلّقًا: «القطع للسرقة، والجلد لما كذب على الله»[2].

ومنشأ الجبر ـ في رأي المعتزلة ـ يعود إلى الصحابة غير العدول عندهم؛ كمعاوية رضي الله عنه، فهو أول من أظهر الجبر وقال به؛ وإنما ابتدعه ليبرر مظالمه وأخطاءه في الحكم، ويصرف غضب الناس عنه محتجًا بأن ذلك كله من قدر الله، ثم فشا ذلك في ملوك بني أمية؛ كما يزعم أبو علي الجبائي[3].

ولن نطيل بمناقشة المحاولات الاعتزالية السابقة، فالطابع الدعائي مسيطر عليها وموجه لها؛ لكن ما تجدر ملاحظته هو النظر في تكييف هذه المحاولات، هل تمثل سمة منهجية راسخة الجذور في البنيان الفكري للمذهب، أم لا تعدو أن تكون لونًا من العمل على نصرته، وإظهاره بصورة المعتمد على النصوص والآثار، والموصول بسلف الأمة وأئمتها، ثم مقاومة ما شاع عنه من صلات التقارب في الرأي مع الفلسفة اليونانية، والمذاهب غير الإسلامية، والاعتماد على الرأي المجرد دون التعويل على أقوال سلف الأمة وكبار الصحابة؟

وفي رأيي أن التعليل الثاني هو الأرجح؛ فهذه المحاولات لم تظهر إلا عند متأخري المعتزلة، ولم تكن مبدأ ثابتًا أو دعامة من دعائم المنهج الاعتزالي؛ بل جاءت لتقلل ما أمكن من الاتهامات الموجهة إليه، وتخفف من آثارها، ولم تكن بحال مصدرًا لتأسيس الآراء المتبناة من قبل المذهب؛ بل وردت للتعضيد والتأكيد فحسب.

وإذا انتقلنا إلى الأشاعرة فسنجد أن محاولة ربط المذهب وآرائه بالصحابة وسلف الأمة عمومًا ـ نزعة واضحة عند مؤسس المذهب أبي الحسن وتلامذته الأوائل، قبل التطور المنهجي الذي لحق بالفكر الأشعري، واقترب به من المنهج الاعتزالي والفلسفي، وقد ظهر أبو الحسن في كتابيه «الإبانة» و«رسالة أهل الثغر» واحدًا من علماء الأثر والحديث[4]؛ حيث عُني بتأكيد انتسابه لهذا الاتجاه، وتبنيه لآرائه وعقائده

---

(١) ابن المرتضى «المنية والأمل» ص٨.

(٢) السابق ص٩.

(٣) القاضي عبد الجبار «المغني» (٨/ ٤)، وانظر: Macdonald Development of Muslim Theology, p.123.

(٤) انظر: ابن عساكر «تبيين كذب المفتري» ص١١٣، وأبا علي السكوني «عيون المناظرات» ص٢٢٥، والسبكي =

جملةً وتفصيلًا[1]، كما ركز على الاستشهاد بما رُوي عن الصحابة وسلف الأمة في كل مسألة من مسائل كتابيه المذكورين[2].

ويؤكد السبكي[3] التطابق التام بين عقيدة الأشعري وعقيدة الصحابة؛ بل بلغ به الحال هو وعبد القاهر البغدادي[4] إلى وصف الصدر الأول بأنهم على عقيدة الأشعري، وإن كان السبكي يعود فيستدرك على نفسه جاعلًا الأشعري على عقيدتهم، مناضلًا عنها، وحاميًا حوزتها من أن تنالها أيدي المبطلين أو تحريف الغالين[5].

ولا يخفى أن المحاولتين ـ الاعتزالية والأشعرية ـ لنسبة الصحابة إليهم تنطوي على قدر غير قليل من التعصب، والقلب لحقائق الأمور، وكان الأجدر بالفريقين أن ينسبا نفسيهما إلى الصحابة، لا أن يحدث العكس فيصير الصحابة معتزلة أو أشاعرة، مع تقدم عصر الصحابة زمانًا ومكانةً، وتأخر المذهبين ونشأتهما في عصور لاحقة.

والمهم أن كلا المذهبين حاول توثيق آرائه بإثبات موافقة الصحابة لها نظرًا لمكانتهم الرفيعة، وفضائلهم المعروفة، وما لهم من القبول عند جماهير المسلمين؛ ولكن ذلك لم يتطور إلى اعتبار أقوالهم دليلًا مستقلًّا، أو الاعتماد عليها كمصدر لإنشاء الآراء وتأسيسها، وإنما كان دورها محصورًا في دائرة التعضيد والتأكيد والانتصار للمذهب، حتى صار يُنسب إلى الصحابة الرأي ونقيضه تبعًا لعقيدة القائل ومشربه.

كما يلاحظ أن الاهتمام بهذا الموضوع لم يكن واضحًا عند متقدمي المعتزلة، ربما لنظرتهم السيئة للصحابة، ولغلبة النزعة العقلية، ثم بدأ يبرز ويُلَحُّ عليه عند المتأخرين؛ نتيجة تحسن موقفهم من الصحابة، وازدياد الصلة بالأدلة النقلية عمومًا.

وأما الأشاعرة فقد كان الحال عندهم خلاف ذلك؛ فالنزعة المهتمة بآثار الصحابة والسلف عمومًا كانت أظهر عند أوائل شيوخ المذهب، ثم قلَّت العناية بها بعد ذلك بفعل تطور المنهج، وازدياد التأثيرات الفلسفية والاعتزالية، حتى كادت الفروق

= «طبقات الشافعية» (٣/ ٣٧٤م)، ود. عمر الأشقر «معتقد الإمام أبي الحسن الأشعري» ص٦٠ ـ ٦٢.

(١) انظر: «الإبانة» ص١٠، ١١، ١٤، ١٩، ٢٠، و«المقالات» ص١٧٢، ٢٩٠، ٢٩٧، طبعة ريتر.

(٢) انظر: «الإبانة» ص١٤، ١٥، ١٩، ٢٠، ٩٤، ٩٥، ٢٤٥، وغير ذلك الكثير.

(٣) السبكي «طبقات الشافعية» (٣/ ٣٩٩).

(٤) عبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص٣١١.

(٥) السبكي «طبقات الشافعية» (٣/ ٣٩٩)، وانظر: مناظرة حول هذه القضية دارت بين السبكي الوالد والابن (٣/ ٣٦٥، ٣٦٦).

تتلاشى في هذه المسألة بين القاضي عبد الجبار ومدرسته، وبين متأخري الأشاعرة كالرازي ومن أتى بعده، وإن ظل المذهب الأشعري بصفة عامة أكثر اهتمامًا، وأشد عناية من المعتزلة في الدفاع عن الصحابة، والاستئناس بأقوالهم.

الباب الثاني

حجية الدليل النقلي من حيث الاستدلال

ويشتمل على الفصول التالية:

الفصل الأول: الأسس المنهجية للاحتجاج بالدليل النقلي.

الفصل الثاني: علاقة النقل بالعقل، وأثرها على الاحتجاج بالدليل النقلي.

الفصل الثالث: طرق التعامل مع الدليل النقلي.

الفصل الأول

الأسس المنهجية للاحتجاج بالدليل النقلي

ويشتمل على المباحث التالية:

المبحث الأول: فكرة الدور، والآثار المترتبة عليها.

المبحث الثاني: نقد فكرة الدور.

المبحث الثالث: الدليل النقلي بين القطعية والظنية.

المبحث الأول

فكرة الدور والآثار المترتبة عليها

ربما لم تؤثر فكرة من الأفكار الكلامية في صياغة المنهجين الاعتزالي والأشعري تجاه الدليل النقلي، وكيفية التعامل معه، ومجال الاحتجاج به، وطبيعة علاقته بالعقل ـ مثلما أثرت فكرة الدور، التي تأصلت بوضوح، وتبلورت أسسها لدى رجال المدرستين، وحظيت بقبول واسع والتزام صارم، وتحددت ـ بناءً عليها ـ بصورة حاسمة دائرة الاستشهاد بالنقل، ونوعية المسائل التي يمكن له أن يخوض فيها ويصح أن يثبتها، والمسائل الأخرى التي لا يجوز أن يُعتمد عليه في تقريرها.

وطبقًا لهذه الفكرة، فإن الدليل النقلي لا يُنظر إليه من حيث الثبوت ـ صحيحًا كان أم ضعيفًا ـ أو من جهة الدلالة ـ قطعيًّا كان أم ظنيًّا ـ وإنما ينظر إليه باعتباره نقلًا صادرًا عن النبيِّ ﷺ، منسوبًا إلى الله تعالى ـ وهو القرآن الكريم ـ أو إلى رسول الله ﷺ ـ وهو السُّنَّة ـ بغض النظر عن مضمونه ومحتواه، ومن ثَمَّ لا يُلتفت إلى ألفاظ النصوص ومعانيها، وإنما التركيز على أمرين أساسيين:

الأول: الطريقة التي بواسطتها تقررت حجية النقل على سبيل العموم، سواء أكان قرآنًا أم سُنَّة، وهي تستلزم ـ أولًا ـ معرفة الله وصفاته، ثم إثبات صدق الرسول ونبوته، وعصمته في جميع ما يخبر به عن الله تعالى.

الثاني: علاقة ذلك كله بالعقل، واعتقاد أنه وحده الذي قام بإثبات صحة النقل؛ لأن الشيء لا يمكن له أن يثبت صحة نفسه، وإلا وقعنا في الدور الممتنع، وبذلك لا يجوز الاحتجاج بالنقل على كل ما يتوقف عليه ثبوته من الأصول العقدية، كما سيأتي تفصيله فيما بعد، إن شاء الله تعالى.

وفكرة الدور في أصلها إحدى المبادئ المنطقية التي استعارها المنهج الكلامي، وصارت ركيزة أساسية في تعامله مع الدليل النقلي، وقد ظهرت في بدئها عند المعتزلة، ثم انتقلت إلى غيرهم من المدارس الكلامية؛ كالزيدية، والاثني عشرية، والماتريدية، والأشاعرة؛ بل وُجدت بعض آثار لها عند نفرٍ من المنتسبين إلى المذهب

الحنبلي، مثل أبي يعلى الحنبلي[1] وأبي الفرج صدقة بن الحسين البغدادي[2] (ت٥٧٣هـ) مع ما عُرف عنهم من ذم للكلام وبُعد عن طريقته، مما يدل على مدى الانتشار الواسع والتأثير البالغ الذي نالته عند الاتجاهات المختلفة.

وسوف نحاول فيما يلي أن نتعرف على مفهوم الدور باعتباره مصطلحًا منطقيًا، ثم نحدد المعنى المراد به كفكرة وأساس منهجي لدى المتكلمين، وبعدها نستعرض نشأة الفكرة وجذورها وتطورها في المنهجين: الاعتزالي والأشعري، مع الاهتمام برصد الآثار والنتائج المترتبة عليها، وأخيرًا، نقف عند مناقشتها مناقشة نقدية فاحصة؛ لنتبين مدى حظها من الصواب أو الخطأ، وهل كانت ضرورة لا محيص عنها أم كان من الممكن تجاوزها والعدول عنها بالكلية وسلوك طريقة أخرى تضبط النظرة إلى الدليل النقلي وطبيعة علاقته بالعقل ومقرراته.

مفهوم الدور عند المناطقة:

يقصد بالدور كمصطلح منطقي: تعريف الشيء أو البرهنة عليه بشيء آخر، لا يمكن تعريفه أو البرهنة عليه إلا بالأول، أو هو كما يعرفه الإيجي: «أن يكون شيئان كلٌّ منهما علة للآخر، بواسطة أو دونها» وعلى هذا، فالدور نوع من الخطأ الناشئ عن توقف كلٍّ من الشيئين على صاحبه، فتُعرَّف (أ) مثلًا أو يبرهن عليها بواسطة (ب)، والتي لا يمكن أن تُعرَّف أو يُبرهن عليها ـ بدورها ـ إلا بواسطة (أ)، وذلك كأن نُعرِّف الشمس بأنها كوكب نهاريٌّ، ثم نعرِّف النهار بأنه زمان طلوع الشمس، فكلٌّ من الشمس والنهار يتوقف مفهومهما على مفهوم الآخر ومدلوله[3].

وللدور عدة صور وأنواع[4]:

منها **الدور العلمي أو الكوني**: وهو توقف العلم بكلٍّ من المعلومين على العلم بالآخر.

والإضافي المعي: وهو تلازم الشيئين في الوجود بحيث لا يكون أحدهما إلا مع الآخر؛ كالأبوة والبنوة، وعلاقة الشرط بالمشروط.

---

(١) انظر: د. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص١٦٠، ود. شوقي علي عمر «نظرية المعرفة عند فخر الدين الرازي» ص٢٨٣، ٣٠٢، رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم (١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م).

(٢) انظر: ابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (٥/ ٢٥ ـ ٢٧).

(٣) انظر: ابن سينا «البرهان» ص٦٧، ٦٨، تحقيق د. عبد الرحمٰن بدوي، والجرجاني «التعريفات» ص١١٧، والأحمد نكري «دستور العلماء» (٢/ ١١٠)، والإيجي «المواقف» ص٨٩، ود. جميل صليبا «المعجم الفلسفي» (١/ ٥٦٦، ٥٦٧)، و«المعجم الفلسفي» لمجمع اللغة العربية ص٨٥.

(٤) انظر: أبا البقاء الكفوي «الكليات» ص١٨٤، والأحمد نكري «دستور العلماء» (٢/ ١١٠ ـ ١١٣)، ود. عبد المنعم الحفني «المعجم الفلسفي» ص١٢٢، ١٢٣.

والمساوي: كتوقف كلٍّ من المتضايفين على الآخر.

والمحال في هذه الأنواع هو الدور العلمي القبلي، وأما المعي والمساوي فجائزٌ وقوعهما[1]، ويسمى الدور مصرحًا إذا كان التوقف بمرتبة واحدة، ويسمى مضمرًا إذا كان التوقف بمراتب، والدور الذي معنا في هذا المبحث من قبيل الدور العلمي القبلي، وفيه يتوقف إدراكنا لكلا المعلومين على العلم بالآخر.

وقد اتفقت كلمة المناطقة والمتكلمين وغيرهم من سائر العقلاء على الحكم بفساد الدور وامتناعه، وعد ابن تيمية العلم ببطلانه ضروريًّا[2]، وخصَّ المتكلمون مصطلح «الدور» وقرينه «التسلسل» بمباحث ضافية وموسعة، عُنُوا فيها بالتدليل على إبطالهما وبيان استحالتهما، ومن أهم ما دفعهم إلى العناية بذلك توقف صحة كثير من استدلالاتهم، ولا سيما دليلهم المشهور في البرهنة على وجود الله ﷻ وهو دليل الحدوث، على إبطال الدور والتسلسل، فكل محدَث لا بد له من محدِث، ولا يصح أن تتسلسل الأمور إلى ما لا نهاية، أو يقال: إن ثمة محدثين، أحدث كلٌّ منهما صاحبه؛ لما يفضي إليه ذلك من الوقوع في الدور الممتنع.

ويعود فساد الدور إلى أن الشيء إذا احتاج إلى غيره كان المحتاج إليه متقدمًا في الوجود على المحتاج، فلو افتقر كل واحد منهما إلى الآخر لكان كل واحد منهما مقدمًا في الوجود على الآخر، ويلزم أن يكون الشيء متقدمًا على نفسه؛ لأن العلة متقدمة على المعلول، وإذا كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه على نفسه بمرتبتين، وهو محال[3].

تحرير المراد بفكرة الدور عند المتكلمين:

تندرج فكرة الدور في المفهوم الكلامي ضمن تطبيقات المعنى الاصطلاحي الواسع الذي أشرنا إليه آنفًا، وتمثل أساسًا منهجيًّا برز بوضوح في نظرتهم إلى الدليل النقلي وطريقة تعاملهم معه، ويمكننا أن نُجمل عناصرها في النقاط التالية:

أ ـ العقل أصل النقل، فعن طريقه علمنا ثبوت النقل، وتيقنا من صحته، ولا يمكن البرهنة على إثبات النقل أو الجزم بصدقه إلا بواسطة الأدلة العقلية.

---

(١) انظر: ابن تيمية «شرح الأصفهانية» ص٢١، و«الرد على المنطقيين» ص٢٥٧.

(٢) ابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (٣/٢٩٣)، وانظر: د. المحمود «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/ ٧١٧، ٧١٨).

(٣) انظر: الرازي «المحصل» ص (١٢٥، ١٢٧، ١٩٧، ٢٥٧، ٣٤٢)، والشهرستاني «نهاية الإقدام» ص٢٤، ٢٥، والإيجي «المواقف» ص٨٩، ٩٠، ومحمد الحسيني الظواهري «التحقيق التام في علم الكلام» ص٣٩، ود. حسن الشافعي «لمحات من الفكر الكلامي» ص١٩، ولابن تيمية كتاب مستقل عن الدور ذكره في «الرد على المنطقيين» ص٢٥٧.

ب ـ وتتوقف صحة النقل على تقرير جملة أمور، لا بد من التحقق منها أولًا، وهي:

١ ـ التيقن من معرفة الله وجودًا وإثباتًا.

٢ ـ إثبات كمالاته وأفعاله؛ ككونه عالمًا، حكيمًا، قادرًا، متكلمًا، مرسِلًا للرسل، ومؤيدًا لهم بالمعجزات الدالة على صدق نبوتهم.

٣ ـ إثبات النبوة، وإقامة الأدلة والبراهين على صدق النبي ﷺ، وعصمته في كل ما يقوله أو يخبر به عن الله تعالى، وبذلك نصل إلى تقرير حجية الكتاب والسُّنَّة، وهما أساسا النقل ومصدراه الأساسيان.

٤ ـ ولما كانت صحة النقل متوقفة على الأمور المتقدمة فلا يصح الاستدلال به على إثبات أيٍّ واحد منها، حتى لا نقع في الدور الممتنع، ويصير الفرع أصلًا، ويبقى التعويل على الأدلة العقلية وحدها.

فهذه بإيجاز أبرز معالم فكرة الدور، والتي نستطيع وصفها ـ على وجه الدقة ـ بأنها محاولة لتجنب أو تحاشي الوقوع في الدور، وليست دورًا حقيقيًا، وقد انتهت إلى نتيجة أساسية مؤداها: عدم صلاحية الدليل النقلي لإثبات أصول العقيدة الكبار، وكل ما تتوقف صحة النقل على تقريره أو القول به؛ لأنه لا يمكن الاستدلال بالشرع ما لم يثبت وجود الله، وكمالاته، وأفعاله، ومنها إرسال الرسل وتأييدهم بالمعجزات، فإذا ما ثبت صدق الرسول أمكن أن نأخذ عنه ما بقي من أمور العقيدة، وهي السمعيات فحسب[١]، وسوف نرصد فيما يلي الموقفين الاعتزالي والأشعري من تلك الفكرة، ومقدار نصيبها من القبول أو الرفض عند أعلام المدرستين، في مراحل التطور المختلفة، ومدى تأثيرها في مناهج استدلالهم بالنقل وأدلته.

أولًا: المعتزلة:

ليس بين أيدينا نصوص كافية نستطيع من خلالها أن نحدد بدقة متى بدأت فكرة الدور في الظهور لدى أئمة الاعتزال وأول من اعتنقها وقال بموجبها ومهَّد لها الطريق لتستقر في المذهب، وإن غلب على الظن خلو منهج واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد من القول بها؛ نظرًا لقلة أو انعدام المؤثرات الفلسفية في فكرهما[٢]، ونشأتهما في بيئة تعظِّم النقل وتوليه الاهتمام الأكبر في سائر أبواب الدين، ومختلف مسائله، وتلمذتهما

(١) انظر: د. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص١٦٥، ١٦٦.

(٢) انظر: الشهرستاني «الملل والنِّحل» (١/٤٦)، ود. أحمد محمود صبحي «في علم الكلام ـ المعتزلة» ص١٨٦.

على واحد من أئمة الأثر الكبار وهو الحسن البصري، ثم تركز آرائهما حول موضوع الصفات وحكم مرتكب الكبيرة، وحتى في هذه المسألة الأخيرة حاول واصل في مناظرته لعمرو بن عبيد أن يستدل عليها بأدلة من الكتاب والسُّنَّة والإجماع[1]، كما يمكن أن نستشف من تقديم واصل للكتاب والسُّنَّة، وتأخير العقل في سياق تعداده لمصادر الأدلة[2] ـ عدم تقبله لفكرة أن العقل أصل النقل، وهي الأساس الجوهري الذي بنيت عليه فكرة الدور عند المعتزلة فيما بعد.

وصحيحٌ أن واصلًا وعمرًا في تعاملهما مع الأدلة النقلية لم يتخلصا من الإسراف في التأويل وتضعيف الدليل ـ إن كان خبر آحاد ـ أو صرفه عن ظاهره ليتوافق مع العقل ومقرراته، لكن ذلك لم يرق لأن يكون موقفًا منهجيًا مُؤَسَّسًا على قواعد واجبة الاتباع، ولم يكن الفكر الاعتزالي قد وصل حينذاك إلى مرحلة البنيان العقلي الصارم، وبلورة الأسس المنهجية، التي ينظر من خلالها إلى أنواع الأدلة، نقلية كانت أو عقلية.

وقد بدأت بذور الفكرة في الظهور على يد أبي الهذيل العلاف (ت٢٣٥هـ) والذي عدَّه الكثيرون من مؤرخي الفرق القدامى، أو الباحثين المعاصرين، أول متكلم اطلع على الفلسفة، ووقف على نتائجها، وتأثر بآرائها، ثم حذا حذوها بصورة أو بأخرى في عدد من مقولاته وآرائه[3]، وخطا الفكر الاعتزالي بواسطته خطوات حثيثة نحو الاقتراب من التراث الفلسفي[4]، مما عمل على ازدياد الاعتماد والتعويل على العقل، وشيوع النزعة العقلية من جانب، وقلة الاعتماد على السمع وأدلته من جانب آخر.

كما أن لأبي الهذيل باعًا طويلًا في مجالدة أهل الملل المخالفة ومناظرتهم، منذ حداثة سنه، وثمة قصص حُكيت عنه، وفيها يقوم بجدال طوائف من المجوس واليهود والشكاك وغيرهم من سائر أعداء الإسلام، وله عدد من المصنفات في هذا

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص٢٤٥، وابن المرتضى «المنية والأمل» ص٥٢، ٥٣، كما أن عمرو بن عبيد استدل بالقرآن على تخليد مرتكب الكبيرة في النار ضمن قصة أوردها الآلوسي في تفسيره، انظر: «روح المعاني» (٣/ ١١٢، ١١٣).

(٢) انظر: أبا هلال العسكري «الأوائل» ص٣٧٤، والقاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص٢٣٤.

(٣) انظر: الأشعري «مقالات الإسلاميين» (٢/ ٤٨٢)، والشهرستاني «الملل والنّحل» (١/ ٥٠)، وابن خلدون «المقدمة» ص٤٣٣، وعلي مصطفى الغرابي «أبو الهذيل العلّاف.. أول متكلم مسلم تأثر بالفلسفة» مكتبة الحسين التجارية، الطبعة الأولى (١٣٦٩هـ ـ ١٩٤٩م)، ود. عبد الرحمٰن بدوي «مذاهب الإسلاميين» (١/ ١٨٤، ١٨٥)، ود. أحمد محمود صبحي «في علم الكلام ـ المعتزلة» ص١٩٠، ١٩١، ومن المستشرقين:
See: Macdonald: Development of Muslim theology p. (190).

(٤) انظر: الشهرستاني «الملل والنحل» (١/ ٤٦)، ود. عبد الحكيم بلبع «أدب المعتزلة» ص (١٢٣ ـ ١٢٥).
See Watt: Islamic Philosophy and thelolgy, p. (69) & Macdonald: Development of Muslim theology p. (190).

المجال[1]، ولا يخفى مدى الأثر المهم الذي أحدثته جهود المتكلمين في مناظرة غير المسلمين، ومحاولة بحثهم عن منهجٍ في الجدال يتناسب مع أناس لا يقرون بالإسلام ولا يصدقون بكتابه أو رسوله، مما دفعهم إلى تنحية أدلة السمع، والاحتجاج بالأدلة العقلية وحدها.

وإذا حاولنا تلمس أصول الفكرة عند العلاف فسنجد أن أبرز آرائه المتعلقة بهذا الصدد ما انتهى إليه من أن المعارف ليست ضرورية كلها، ولا كسبية كلها، وإنما هي على ضربين[2]:

أحدهما: باضطرار، وهو معرفة الله ﷻ، ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته.

والآخر: باختيار واكتساب، وهو ما سوى معرفة الله من العلوم الواقعة عن الحواس، أو القياس.

وتترتب المعارف لدى العلاف على نحوٍ تأتي فيه معرفة الإنسان بنفسه أولًا، ثم معرفة التوحيد والعدل، وجميع ما كلفه الله به، وأخيرًا، معرفته بما لا يُعرف إلا بالسمع من جهة الأخبار[3]، ومن الواضح أن معرفة الإنسان بنفسه بدهية، لا تحتاج إلى تعليم أو جهد يُبذل في تحصيلها، وأما معرفة الله فالعلم المؤدي إليها ضروري، ولا تختلف فيه العقول؛ لأن معرفته سبحانه على وجه الجملة من كمال العقل، الذي لا يجوز أن تدخله شبهة ألبتة بحال من الأحوال.

وبناءً على الترتيب المتقدم يرى أبو الهذيل أن الواجب على كل أحد في الحال الثانية من معرفته بنفسه أن يأتي بجميع معارف التوحيد والعدل بلا فصل، وكذا معرفة جميع ما كلفه الله تعالى بفعله، حتى إنه إن لم يأت بذلك كله في الحال الثانية من معرفته بنفسه، ومات في الحال الثالثة ـ مات كافرًا، وعدوًّا لله تعالى، ومستحقًّا للخلود في النار، وأما معرفته بما لا يُعرف إلا بالسمع من جهة الأخبار فعليه أن يأتي به فور سماعه للخبر، الذي يكون حجة قاطعة للعذر[4].

وبهذه النظرة المعرفية يكون العلاف ـ وإن خالفه متأخرو المعتزلة ـ قد مهَّد الطريق للفصل بين مجالين من المسائل:

---

(1) انظر: الخطيب البغدادي «تاريخ بغداد» (٣/ ٣٦٧، ٣٦٨)، ود. الغرابي «أبو الهذيل العلاف» ص١٥ ـ ١٧، ٢٠، ٢١، ود. عبد الرحمٰن بدوي «مذاهب الإسلاميين» (١/ ١٢٣، ١٢٤).

(2) انظر: عبد القاهر البغدادي «الفَرْق بين الفِرَق» ص١٤٢، ١٤٦، ود. عبد الرحمٰن بدوي «مذاهب الإسلاميين» (١/ ١٣٦).

(3) انظر: د. أحمد محمود صبحي «في علم الكلام» ص٢٠٦.

(4) انظر: عبد القاهر البغدادي «الفَرْق بين الفِرَق» ص١٤٦، ود. الغرابي «أبو الهذيل العلّاف» ص٩٩.

أحدهما: الأصول، ومعرفتها تحصل ضرورة بعد وجود النظر.

والآخر: السمعيات، والتي تجب في مرحلة لاحقة على تقرير النوع الأول، وتعتمد عليه.

ومعلوم أنه لا يمكن الاحتجاج بالنقل على مسائل الأصول؛ إذ العلم بها واقع على سبيل اللزوم والضرورة، وهذا الفصل بين الأصول والسمعيات وامتناع الاحتجاج بالنقل على النوع الأول وجوازه في الثاني ـ سوف يتطور فيما بعد ليصل إلى الصورة النهائية لفكرة الدور.

وقد وردت الفكرة بصورة أكثر وضوحًا واقترابًا من المفهوم الذي استقر لاحقًا عند القاسم الرسي الزيدي المعتزلي (ت٢٤٦هـ) حيث ذكر أن هناك حججًا ثلاثًا، احتجَّ بها المعبود على العباد، وهي العقل والكتاب والرسول، والعبادة تنقسم إلى **ثلاثة وجوه:**

أولها: معرفة الله ﷻ.

والثاني: معرفة ما يرضيه.

والثالث: اتباع ما يرضيه واجتناب ما يسخطه.

فجاءت حجة العقول بمعرفة المعبود، وجاءت حجة الكتاب بمعرفة التعبد، وجاءت حجة الرسول بمعرفة العبادة، ثم انتهى إلى أن العقل أصل الحجتين الأخريين؛ لأنهما عُرفا به ولم يُعرف بهما[1]، ومن ثَمَّ فمعرفة الله ﷻ عقلية فحسب، وهذا هو الأساس الذي بنيت عليه فكرة الدور.

ويتكرر نفس المبدأ عند زيدي آخر، وهو يحيى بن الحسين، الذي يؤكد أن معرفة الخالق لا تدرك إلا بالعقل الصحيح والقلب النضيج[2].

ويبدو أن الفكرة قد ترسخت في المنهج الاعتزالي بصورة كبيرة، حتى صار بعض أئمته يذكرون الآثار المنهجية والنتائج المترتبة عليها دونما حاجة إلى التذكير بها، ومن هذا القبيل صنيع أبي القاسم البلخي، حيث قرر أن التوحيد والعدل لا يجوز أن يتغير الحكم فيهما بحال من الأحوال، ولا على لسان رسول من الرسل، ولا بقول أحد من السلف، ولا بوجه من الوجوه ولسبب من الأسباب[3].

وهذا الكلام صحيح في نفسه، ولا مجال لانتقاده، فمسائل التوحيد غير قابلة للنسخ، أو التغيير، ولكن مقصد البلخي هو أن تلك المسائل ثابتة عقلًا لا سمعًا،

---

(١) «رسائل العدل والتوحيد» (١/ ٩٦ ـ ٩٨)، وانظر: د. أحمد محمد صبحي «الزيدية» ص(١٢٣ ـ ١٢٥)، ود. شوقي عمر «نظرية المعرفة عند فخر الدين الرازي» ص٢٧٠ ـ ٢٧٢.

(٢) «رسائل العدل والتوحيد» (٢/ ١٣٦).

(٣) انظر: أبا القاسم البلخي «قبول الأخبار ومعرفة الرجال» ورقة (٣)، مخطوطة دار الكتب رقم (٧٤٥٣).

ويؤيد ذلك التوجيه ما توصل إليه فيما بعد؛ كواحد من آثار فكرة الدور، فما دام ثبوت التوحيد والعدل مبنيًا وقائمًا على العقل لا السمع «لم يكن للأخبار فيهما عمل أكثر من تأكيد ما يوجبه العقل، أو يخبر به فيهما، والحث على التمسك بذلك»[1].

وعلى نفس المنوال، صرح أبو علي الجبائي بأخطر نتائج فكرة الدور، والمتمثلة في استحالة الاستدلال على مسائل التوحيد والعدل بالدليل النقلي، على سبيل الاستقلال، واقتصار وظيفته على التأكيد والتقوية، فقال: «إن سائر ما ورد به القرآن في التوحيد والعدل ورد مؤكدًا لما في العقول، وأما أن يكون دليلًا بنفسه، يمكن الاستدلال به ابتداء فمحال»[2].

ثم خطا خطوة أخرى، فاشترط لمعرفة صحة السمع أن ينفي عن الله ﷻ فعل شيء من القبائح، إذ كل من جوَّز على الله فعل شيء منها فقد أغلق الطريق وسد الباب أمام إثبات صحة النبوة وصدق الرسول؛ ومن ثم صحة السمع[3]، وبهذه المقدمة جعل كل خصوم المعتزلة في باب أفعال العباد والصفات والمثبتين لها واقعين في تلك المشكلة، ولا يمكنهم بحال من الأحوال أن يستدلوا بالسمع على أية مسألة عقدية.

ووصلت الفكرة إلى صورتها النهائية ـ سواء من الناحية النظرية أو التطبيقية ـ على يد القاضي عبد الجبار، الذي كثيرًا ما لجأ إليها في صياغة استدلالاته أو مناقشة الخصوم، ثم هو لا ينسى خلال ذلك كله محاولة التخفيف مما يمكن أن تثيره من اعتراضات أو إلزامات في غاية الخطورة، حينما يصرح ـ تبعًا لمشايخه ـ بأن القرآن وأدلته ليسا بحجة في أصول العقيدة الرئيسة، ولا يتعدى دوره مجرد التعضيد لما ثبت بالعقل.

وفيما يتعلق بالأساس الأول ـ وهو أسبقية العقل على النقل وكونه أصلًا له ـ يسوق القاضي مصادر الأدلة، واضعًا العقل على رأسها، ومقدمًا له على ما سواه، ثم يعلل هذا التقديم بأن الله لم يخاطب إلا أهل العقل، وما عُرفت حجية الكتاب والسُّنَّة والإجماع إلا به[4]، ولولا صحة النظر لم يفد الكتاب ولا السُّنَّة، ولما وصلنا إلى صحة الخبر وصدق المخبر[5]، وتتوقف صحة النقل عنده على عدة أمور لا بد من تحقيقها ومعرفتها من قبل المكلف، حتى يتسنى له الاحتجاج بنصوصه، ومن لم

---

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٢) «المغني» (٤/ ١٧٤).

(٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٤) القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص١٣٩، وانظر: «شرح الأصول الخمسة» ص٨٨، ٨٩.

(٥) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (١٤/ ١٧٧، ١٧٨).

يحققها ـ كمن يسميهم بالمجبرة ـ فلا يمكن لهم عقلًا الاستدلال بنصوص الوحيين أو الاعتماد عليها، وهذه الأمور ناشئة عن تصور اعتزالي معين لأصل الأدلة النقلية وهو القرآن، والذي لا يخرج عن كونه خبرًا، والخبر لا يُعلم صدقه أو كذبه من خلال صيغته وذاته، وإنما يُتوصل إلى ذلك من حال المُخبِر به، وبناء على تلك الحقيقة لا يمكن الاستدلال بالقرآن من حيث كونه خبرًا على ما يدل عليه إلا بعد معرفة أن قائله صادق في أخباره، وأنه لا تجري المعجزة على أيدي الكذابين[1].

وهذه المعرفة تفتقر إلى العلم بالله موجودًا، قادرًا، حيًّا، مدركًا، سميعًا، بصيرًا، غنيًّا، عالمًا بصحة الأفعال المحكمة، ليس بجسم، ولا يفعل القبائح، فإذا صح عند العارف بالله ﷻ أنه لا يفعل القبيح، وعلم في الوقت ذاته أن الخبر يقبح إذا كان كذبًا والأمر يقبح إذا كان أمرًا بقبيح ـ وجب أن ينفي عن أخبار القرآن الكذب، وعن أوامره أن تتعلق بالقبيح، وبهذا يُعلم صحة الخبر عن الله وعن رسوله ﷺ[2].

وانتهى القاضي بعد المقدمات السابقة إلى تحديد المجالات التي لا يجوز للسمع أن يدل عليها، وهي كل «ما لولا العلم به لما علم كونه دلالة؛ لأن ذلك يوجب كون الفرع دالًّا على أصله، وذلك يتناقض؛ لأن من حق الدلالة أن تكون كالأصل لما تدل عليه»[3]، وبعبارة أخرى أكثر وضوحًا: فإن كل ما افتقرت صحة السمع إليه وتوقف ثبوته عليه لا يصح أن يحتج به في تقريره أو إثباته؛ لأننا لو عولنا في معرفة الله على النقل المتوقف على تلك المعرفة وقعنا في الدور الممتنع، حيث يتوقف كلا الأمرين على صاحبه.

وهكذا، استقرت فكرة الدور في الأوساط الاعتزالية، وصارت نظرية متكاملة في ضبط الاستدلال بالسمع والاحتجاج بنصوصه، ولم يضف إليها تلامذة القاضي ومن أتوا بعده شيئًا جديدًا ذا بال، وإنما داروا في فلكه، وتتابعت نصوصهم في تأكيد تبنيهم لها، والتزامهم بنتائجها.

وهذا ما نجده عند أبي الحسين البصري، الذي صرح بأن العقل أسبق من السمع[4]، وهو الأصل الاعتزالي الرئيس، الذي بنيت عليه الفكرة، ثم تكررت عنده الخطوات التي لا بد منها لإثبات صحة السمع، وإن كان يسلك طريقًا عكسيًّا في

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (٤/ ١٧٣)، و«شرح الأصول» ص١٩٤، ١٩٥.

(٢) انظر: «شرح الأصول الخمسة» ص١٩٤، ٢٢٦، ٢٦٢، ٣٥٥، ٣٨٧، ٤٦٥، ٤٧٥، و«متشابه القرآن» (١/ ٣١ ـ ٣٣).

(٣) «المغني» (١٧/ ٩٣).

(٤) أبو الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ٦٩٤).

ذكرها، فيبدأ بآخرها ترتيبًا وهو معرفة صدق الأنبياء، حتى نصل إلى أولها وهو معرفة الله، ويجب تقديم هذه المعرفة قبل العلم بالشرع[1]، ومن ثم لا يجوز الاحتجاج بالسمع على واحد منها.

ويتشكل منهج النظر إلى الشريعة وعلومها عند الحاكم الجشمي وفقًا لفكرة الدور، متخذًا منها أساسًا لترتيب أنواع العلوم الشرعية، ولما كان شيء منها لا يصح إلا بعد معرفة الله وتوحيده وعدله وجب أولًا أن يُعرف الله تعالى بصفاته وعدله، ثم تُعلم النبوات، ثم الفقه، والشرائع، والحديث، والتفسير[2]، كذلك يشترط تقي الدين النجراني لصحة العمل بالدليل السمعي والاستدلال به ـ ألا يكون متوقفًا على دليل العقل في دلالته على المراد منه[3].

وكنوع من الالتزام الصارم بطريقة الوصول إلى معرفة الله واقتصارها على العقل يرى الزمخشري أن الأنبياء والرسل ما وصلوا إلى تلك المعرفة إلا بالنظر والاستدلال العقلي، وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥] تنحصر لديه وظيفة الأنبياء في أنهم «منبهون عن الغفلة، وباعثون على النظر»[4]؛ لأنهم أنفسهم «لم يتوصلوا إلى المعرفة إلا بالنظر في تلك الأدلة، ولا عُرف أنهم رسل الله إلا بالنظر فيها»[5]. وكأن الرسل مشتركون مع سائر البشر في نفس الطريق المعرفي، ولا يتميزون عنهم بنبوة أو وحي.

ومن خلال هذا العرض الموجز لآراء أئمة الاعتزال ـ في طبقاتهم المختلفة ـ يظهر بوضوح تأثر المذهب منذ أبي الهذيل وحتى الأطوار المتأخرة بفكرة الدور تأثرًا كاملًا، والتزامه بموجبها على المستوى النظري، وبقي علينا أن نتتبع النتائج والآثار المنهجية التي ترتبت على ذلك في مجال استدلالهم الفعلي بالأدلة النقلية، وطريقة تناولهم لها.

الآثار المترتبة على فكرة الدور:

لما كانت فكرة الدور أساسًا منهجيًا ذا صلة وثيقة بنظرية المعرفة عند المعتزلة وفرعًا من فروعها؛ حيث تحددت طرق تحصيل العقائد وكيفية الوصول إلى إثبات الأصول الكبار التي ينبني عليها الدين ككل، وحدود العلاقة بين قطبي الأدلة الرئيسين وهما

---

(١) المصدر السابق (٢/ ٨٨٧).

(٢) انظر: د. عدنان زرزور «الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير» ص١٠٩.

(٣) تقي الدين النجراني «الكامل في الاستقصاء» (ل ١٢٢ أ).

(٤) الزمخشري «الكشاف» (١/ ٥٩١).

(٥) المصدر السابق، نفس الصفحة.

النقل والعقل، والمجالات التي يعمل فيها كلٌّ منهما ـ لما كان الحال كذلك، فإن من المؤكد أن تنتج مجموعة من الآثار التي تحكم عملية الاستدلال بالنقل على مسائل العقيدة بصفة عامة.

١ ـ ولعل أبرز تلك الآثار ما شاع من تقسيم مسائل علم الكلام تقسيمًا ثلاثيًا: إلى ما لا يُعلم إلا بالعقل، وما لا يُعلم إلا بالسمع، وما يُعلم بهما معًا، وقد استقر هذا التقسيم في نسيج الفكر الاعتزالي، وحكم طريقة احتجاجهم بالنقل، ثم إلى غيرهم من المدارس الكلامية الأخرى.

وأول النماذج التي تشتمل بصورة ما على هذا التقسيم، ويمكننا أن ندرجها في عداده ما نجده عند القاسم الرسي، وقد أشرنا إلى موقفه آنفًا، ويعنينا هنا تقسيمه للحجج التي احتج الله بها على العباد إلى حجة العقل، وحجة الكتاب، وحجة الرسول، فمعرفة الله طريقها العقل، ومعرفة ما أمر به أو نهى عنه طريقها القرآن، ومعرفة تفاصيل الشرائع طريقها الرسول ﷺ[(١)]، ولا يبدو هذا التقسيم محكمًا، وتفريقه بين معرفة التعبد والعبادة، وإرجاع الأول إلى القرآن، والثاني إلى السُّنَّة يشوبه بعض الغموض؛ ولذا لم يلتزم به أئمة المعتزلة، وإن كان قد مهد السبيل إلى ظهور التقسيم الثلاثي، الذي سيتطور في مراحل لاحقة.

ثم تحدد التقسيم بصورة أكثر دقة وإحكامًا عند كلٍّ من القاضي عبد الجبار[(٢)]، وأبي الحسين البصري[(٣)]، والحاكم الجشمي[(٤)]، وصارت الأمور العقدية تنقسم بحسب نوعية الدلالة السائدة فيها تقسيمًا ثلاثيًا على النحو التالي:

أولًا: ما لا يُعلم إلا من جهة العقل، ولا مجال فيه للسمع مطلقًا، وهو كل علم لو لم يحصل للمكلف لما أمكنه معرفة الشرائع من جهة الرسول، أو بتعبير آخر: ما توقفت صحة الشرع على ثبوته؛ كالعلم بحدوث الأجسام، وأن لها محدثًا، قادرًا عالمًا، حيًا قديمًا، غير مشابه للأجسام، غنيًا لا تجوز عليه الحاجة، وحكيمًا لا يفعل القبيح، ومعرفة صحة النبوة وصدق الرسول في كل ما يخبر به عن ربه ﷻ.

ثانيًا: ما لا يُعلم إلا بالسمع، ولا مجال للعقل فيه، وهو نوعان: أوامر، وأخبار. **فالأوامر**: يقصد بها الأمور الشرعية من العبادات والأحكام والمصالح والمفاسد المحكوم عليها بالشرع؛ ككون الصلاة فرضًا، وشرب الخمر حرامًا، وما أشبه ذلك،

---

(١) «رسائل العدل والتوحيد» (١/ ٩٦ ـ ٩٨).

(٢) القاضي عبد الجبار «متشابه القرآن» (١/ ٣٥، ٣٦)، وانظر: د. عبد الكريم عثمان «نظرية التكليف» ص٤١٦.

(٣) أبو الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ٨٨٧، ٨٨٨).

(٤) انظر: د. عدنان زرزور «الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن» ص٢٨٠.

وأما الأخبار: فهي كل ما ورد في القرآن، من الحديث عن الأمور الماضية أو المستقبلة، ولا طريق لمعرفتها بالعقل، وكالوعد والوعيد، ومقادير الثواب والعقاب في الآخرة، وما يتعلق بكيفية عذاب القبر، ومنكر ونكير، والصراط، والحوض، وسائر السمعيات.

ثالثًا: ما يصح أن يُعلم بكلٍّ من العقل والشرع، وهو كل ما كان في العقل دليل عليه، ولم تكن المعرفة بصحة الشرع موقوفة على المعرفة به؛ كالعلم بأن الله واحد، لا ثاني له، ورؤية الله تعالى في الآخرة، وقبح الظلم، وحسن رد الوديعة، وما جرى هذا المجرى.

ولا نطيل بذكر نصوص أئمة المعتزلة، والتي يصرحون فيها بتبنيهم لهذا التقسيم، فهي كثيرة ومتنوعة، والمهم أنه مع استقراره في الأوساط الاعتزالية تحددت المجالات التي لا يجوز للدليل السمعي أن يثبتها، أو يُحتج به في تقريرها، كما ترسخت تبعية النقل للعقل، واحتياجه إليه في إثبات صحته، مما أثر بدوره على قيمة الدليل النقلي ومكانته والحيز الذي شغله من استدلالات المتكلمين.

٢ ـ وثمة أثر آخر من آثار فكرة الدور، مبني على نظرة المعتزلة إلى خصومهم من مثبتي الصفات، والقائلين بأن الله خالق أفعال العباد، خيرها وشرها، فقد اتهموهم بوصف الله بالقبائح؛ لأنهم نسبوا إليه الصفات المشابهة للمخلوقين، وجعلوه فاعلًا للشر والمعاصي حينما أسندوا إليه أفعال العباد، ولما كان ذلك كله من وجهة نظرهم مستحيلًا وقبيحًا فإن أصحاب تلك الأقوال مشبِّهة وجبرية لم ينفوا عن الله النقص والقبائح، بل وصفوه بها، وبذلك ينسد أمامهم الطريق للاستدلال بالسمع، والذي من شروطه الرئيسة: أن ينزه الله عن سائر القبائح، وبالتالي لا يمكن لأحد منهم الاحتجاج بالسمع على أية مسألة عقدية؛ لأن صحة السمع لم تثبت عنده أصلًا.

وقد بدت آثار تلك النتيجة عند أئمة المذهب ولا سيما القاضي عبد الجبار، الذي كثيرًا ما شهرها في وجه الخصوم، حينما يتعرض لمناقشة دلائلهم السمعية على نصرة مذاهبهم، ومن هذا القبيل ما فعله في مسألة أفعال العباد، فبعد أن قرر مذهب المعتزلة القائم على أن أفعال العباد مخلوقة ومحدثة لهم وليست من فعل الله ﷻ[1] ـ أخذ يسوق الأدلة السمعية لمخالفيه، القائلين بأن أفعال العباد موجودة من جهة الله ﷻ؛ كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: ٩٦]، وقوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧] وغير ذلك من الآيات.

(١) انظر: القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٣٢٢ ـ ٣٥٤.

ثم شرع في الرد على أدلة الخصوم بجواب إجمالي، دون النظر في تفصيلاتها، مقررًا عدم إمكانية استدلالهم على هذه المسألة؛ لأن صحة السمع تُبنى على كونه تعالى عدلًا حكيمًا، لا يُظهر المعجز على أيدي الكذابين، وهم قد جَوَّزوا ذلك على الله تعالى، فكيف تقع لهم الثقة بكلامه، وهلا جوزوا أن يكون كذبًا[1].

ولا يخفى أن رد القاضي لا يخلو من التعصب المذهبي وإلزام الخصوم بما لم يقولوه مطلقًا؛ فلا أهل السُّنَّة ولا الأشاعرة ولا أي مسلم يجوِّز وصف الله بالقبائح، أو لا ينزهه عنها، وقد أسلفنا أن لازم المذهب ليس بمذهبٍ، وأن الشخص إنما يؤاخذ بصريح أقواله، وليس بلوازم لم يقل بها، وربما لم تخطر له على بال.

وفي قضية التكليف بما لا يطاق وهل هو ممكن وواقع أم لا ـ رد القاضي على أبي الحسن الأشعري وأصحابه بعبارات شديدة وقاسية، مستخدمًا نفس المسلك المتقدم، وملقبًا أبا الحسن ـ على سبيل الإزراء والسخرية ـ بابن أبي بشر المخذول، فقال: «ومن العجب أن هذا المخذول كان يستدل بالسمع على المسائل، وعلى هذه المسألة خاصة، مع تجويزهم سائر القبائح ـ من الكذب وإظهار المعجز على الكذابين وغير ذلك ـ على الله تعالى، مع أن كلام الله تعالى إنما يكون حجة إذا ثبت أنه لا يُكذب، فأما والكذب جائز عليه فكيف تقع الثقة بقوله، وما الأمان له من أن هذا الذي يقع الاحتجاج به من الكذب الصراح ليس بالكذب»[2]، وبنفس الطريقة رد على استدلال خصومه بالسمع على صفتي المشيئة، والإرادة[3].

والذي نخلص إليه من خلال عرض الأمثلة السابقة: أن الاستدلال بالسمع صار متعذرًا على خصوم المعتزلة في أية مسألة عقدية، سواء أكانت مما يُعلم عقلًا أم مما يُعلم بالسمع أم مما يُعلم بهما، ولا فرق بين أن يكون الدليل آية أو حديثًا قطعي الثبوت والدلالة، غير قابل للتأويل، وبذلك استراحوا من عناء مناقشة هذه الأدلة وكَد الذهن في توجيهها، وإن كانوا بعد جوابهم بهذا الجواب الإجمالي يشتغلون ـ على سبيل التبرع لا الوجوب ـ بتأويلها وبيان عدم معارضتها لمذهبهم، وهي نتيجة في غاية الخطورة، تفوق في أثرها النتيجة السابقة، والتي قسمت المسائل إلى أقسام ثلاثة، نُحي السمع عن واحد منها فقط، وأما هنا فلا يصح الاستدلال بالسمع أصلًا لمن لم يوافق المعتزلة في أصلي التوحيد والعدل.

٣ ـ ولم يقتصر إغلاق الطريق أمام الاستدلال بالسمع على الخصوم وحدهم، بل

(١) «شرح الأصول الخمسة» ص٣٨١، وانظر: «المحيط بالتكليف» ص٤١٩.

(٢) «شرح الأصول الخمسة» ص٤٠١.

(٣) المصدر السابق ص٤٦٤، ٤٦٥.

امتد ليشمل المعتزلة أنفسهم إذا كانت المسألة المراد إثباتها من النوع الأول، الذي لا يجوز التعويل فيه على الأدلة النقلية، وقد نقلنا فيما مضى عبارة أبي علي الجبائي[(١)] وفيها يصرح بأن سائر ما ورد في القرآن لا يمكن الاستدلال به ابتداء في مسائل التوحيد والعدل، ويلتزم القاضي عبد الجبار بهذه القاعدة في جل استدلالاته، ويذكر مرارًا أن الاستدلال بالسمع في هذا النوع من المسائل لا يصح، كما فعل في سياق كلامه عن صفة العلم، مقررًا أن كل مسألة يبنى عليها صحة السمع فالاستدلال به يجري مجرى الاستدلال بالشيء على نفسه، وذلك مما لا يجوز، ونحن ما لم نعلم القديم تعالى عدلًا، حكيمًا، عالمًا لذاته، مستغنيًا عن فعل القبائح ـ لم نعلم صحة السمع[(٢)]، وبنفس التعليل يمنع الاحتجاج بالأدلة النقلية على صفات الإرادة والمشيئة[(٣)] وأفعال العباد[(٤)] وما أشبه ذلك.

وفي بعض الأحيان يستدل القاضي بأدلة نقلية على مسائل التوحيد والعدل؛ كنوع من التقوية والتأكيد لما ثبت عقلًا، وعندئذ يبادر المعلق على «شرح الأصول» وهو أحمد بن الحسين بن أبي هاشم بالتعقيب[(٥)] ليزيل ما يمكن أن يطرأ من إحساس بالتناقض بين النظر والتطبيق، مبينًا أن القاضي لم يورد ذلك على طريقة الاستدلال والاحتجاج؛ فإن الاعتماد على السمع في هذه المسائل متعذر، وإنما أوردها على سبيل المعارضة والاستئناس، وتبدو الأمور كما لو كان الاحتجاج بالسمع خطأ منهجيًا يجب الاعتذار عن الوقوع فيه!

والظاهر أن المعتزلة قد شعروا بما يمكن أن يحدثه ادعاؤهم بعدم جواز الاستدلال بالقرآن على مسائل التوحيد والعدل ـ من عواقب غير حميدة، وسوء فهم، والنظر إليهم كطائفة غير مُعظمة للنصوص ولا مُنزلة لها المنزلة اللائقة بها، ومهملة للنقل ومعولة التعويل الكامل على العقل وحده، وبهذا يصح كل ما رماهم به مخالفوهم من تهم ومطاعن، ومن ثم حاول منظِّر المذهب ـ القاضي عبد الجبار ـ أن يخفف من هذه القاعدة الاعتزالية، وأن يقدم توجيهًا سائغًا، ومقبولًا لها.

ويتلخص توجيه القاضي في أن المعتزلة لا يقولون: إن القرآن ليس بدلالة، وإنما يذهبون إلى أن إمكانية الاستدلال به لا تتم إلا بعد معرفة الله تعالى، وهو يقول في

(١) انظر: «المغني» (٤/ ١٧٤).

(٢) انظر: «شرح الأصول الخمسة» ص١٩٤.

(٣) المصدر السابق ص٤٦٤، ٤٦٥.

(٤) المصدر السابق ص٣٨١.

(٥) المصدر السابق ص٣٥٤، ٣٥٥، ٤٥٩.

هذا الصدد: «ولسنا نقول فيما يدل على التوحيد: إنه ليس بدلالة، لكنا نقول: إن وجه الاستدلال به لا يصح إلا بعد معرفة الله تعالى؛ ولذلك نصفه بأنه لطف وتأكيد وبعث على النظر والحجاج»[1].

ولا أظن أن في هذا التبرير ما يدفع الإشكال أو يزيله، وليس ثمة فرق كبير بين ما نفاه أو أثبته، وسواء أقلنا: إن القرآن ليس بدلالة على مسائل التوحيد والعدل، أم قلنا: إن الاستدلال به لا يصح إلا بعد معرفة الله تعالى ـ فالمحصلة النهائية واحدة، وهي أن القرآن في هذه النوعية من المسائل ليس بحجة مستقلة، وإنما غايته أن يكون مؤكدًا لما قرره العقل، ثم هو مشجع وحاثٌّ للنفوس على إعمال الفكر والنظر، أما أن يكون مغنيًا عن أدلة العقول أو على أحسن الأحوال مساويًا لها ـ فذلك غير ممكن.

٤ ـ ومع أن مسائل التوحيد والعدل مقصورة على العقل فحسب عند المعتزلة، غير أن عددًا منهم ربما استشهدوا ببعض الأدلة السمعية في تقريرها، ويعدُّ كتاب الصاحب بن عباد «الإبانة عن مذهب أهل العدل بحجج القرآن والعقل»[2] من أوضح النماذج على ذلك، حيث عُني مؤلفه بذكر الأدلة النقلية، التي يراها مؤيدة لمذهبه، في سائر الأبواب الاعتقادية، بما يُظهر الحرص الشديد على النقل والاحتجاج بأدلته.

وحتى لا يحدث نوع من التناقض أو التضارب بين ما صرح به المعتزلة نظريًّا من امتناع الاستدلال بالسمع على قضايا التوحيد والعدل، وبين طريقتهم العملية في الاحتجاج به أحيانًا ـ فقد أكدوا أن غرضهم من إيراد هذه الأدلة ينحصر في المقاصد التالية[3]:

أ ـ التأكيد والتقوية، وبيان موافقة السمع لأدلة العقول، ومن أمثلة ذلك ما فعله القاضي حينما استدل بحجج نقلية على مسألة من مسائل العدل، فعقب المعلق على «شرح الأصول» بأنه ما ساق تلك النصوص للاحتجاج بها، ولكن «تنبيهًا على أن كتاب الله المحكم يوافق ما ذكره من القول بالتوحيد والعدل»[4].

ب ـ محاجة الخصم بما يعتقده، فمن يسميهم المعتزلة بالحشوية وأصحاب الحديث يعولون في المقام الأول على النقل، فكان من اللازم أن يناقشوهم بنفس ما يعتقدون.

(١) «متشابه القرآن» (١/ ٣٦)، وانظر: «المغني» (١٦/ ٣٩٥، ١٧/ ٩٤).

(٢) نُشر بتحقيق محمد حسن آل ياسين ضمن نفائس المخطوطات، المجموعة الأولى، المطبعة الحيدرية في النجف (١٣٧٢هـ ـ ١٩٥٣م).

(٣) انظر: د. يحيى فرغل «الأسس المنهجية» ص١٨٥ ـ ١٨٨، ومحمد عبد التواب يوسف «قضية دفع المعارض العقلي في الفكر الإسلامي» ص٥٠، رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين جامعة الأزهر (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م).

(٤) القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٤٥٩، وانظر: ص٣٥٤، ٣٥٥، ٤٠١، ٤٧٨.

جـ ـ بيان مخالفة الخصم لأدلة الشرع كما خالف أدلة العقل، وهذا ما صرح به القاضي حينما نبه على أن الدليل النقلي ليس يصح الاحتجاج به «في إثبات التوحيد والعدل، وإنما نورده لنبين خروج المخالفين عن التمسك بالقرآن مع زعمهم أنهم أشد تمسكًا به، ونبين أن القرآن كالعقل في أنه يدل على ما نقول، وإن كانت دلالته على طريق التأكيد»[١].

د ـ إثارة الانتباه والتذكير، لتحريك العقل وإعمال الفكر، فالنص يرد على المكلف ليشحذ همته ويبعثه على البحث والتنقيب عن أدلة العقول وحججها، وهذه وظيفة النقل، بل وظيفة الرسل أنهم منبهون عن الغفلة وباعثون على النظر، والله ﷻ إنما خاطب بتلك النصوص ليبعث المكلف على النظر والاستدلال، بما ركب في العقول من الأدلة، أو لأنه علم أن المكلف عند سماعه والفكر فيه يكون أقرب إلى الاستدلال عليه منه لو لم يسمع ذلك[٢].

فهذه أبرز الأوجه التي من أجلها ساق المعتزلة الأدلة السمعية في مسائل التوحيد والعدل، وكلها يؤكد أن العقل كان هو المعتمد الأساسي عندهم، والحجة الوحيدة المعول عليها في البرهنة على أصول العقيدة الكبار، والنقل تابع ومعضد ومؤكد لما أثبته العقل أو نفاه.

٥ ـ وبناءً على فكرة الدور والتزامًا بنتائجها توزعت الأصول الاعتزالية الخمسة؛ من حيث طريقة ثبوتها نقلًا أو عقلًا، أو بكلا الأمرين على النحو التالي:

أ ـ التوحيد والعدل:

وهما لا يثبتان إلا عقلًا، ولا يصح الاعتماد على النقل في تقريرهما، ولا بد من المرور بعدة مراحل ومقدمات بغية الوصول إليهما، فيجب أولًا أن ينظر المكلف بعقله في الحوادث؛ ليعرف أنها محدثة وأنه لا بد لها من محدِث مخالف لها، وهو الله ﷻ، ثم في صحة الفعل منه؛ ليعلم كونه قادرًا وأن فعله محكم ليعلم كونه عالمًا، ثم ينظر في كونه عالمًا وقادرًا؛ ليعلم كونه موجودًا، ثم ينظر في أن الحوادث تنتهي إليه، وهو لا ينتهي إلى أحد؛ ليعلم كونه قديمًا وأنه ليس بجسم ولا عرض وأنه عدل حكيم.. وبهذا تحصل جملة علوم التوحيد والعدل، طبقًا للتصور الاعتزالي لها[٣].

وكما هو واضح فالأمور المذكورة لا يمكن التحقق منها وإثباتها إلا بالعقل عند

---

(١) «المغني» (١٧/ ٩٤).

(٢) انظر: الزمخشري «الكشاف» (١/ ٥٩١).

(٣) «شرح الأصول الخمسة» ص٦٥، ٦٦.

المعتزلة، ولا يصح أن يستدل عليها بدليل نقلي ولو كان من القرآن، وقد التزم القاضي عبد الجبار بهذا المنهج التزامًا صارمًا في كتابه «شرح الأصول الخمسة»، فبعد أن ذكر في مُفتتح كتابه أن أول واجب على المكلف هو النظر المؤدي إلى معرفة الله[1]؛ لأنه لا يعرف ضرورة ولا بمشاهدة؛ بل بالتفكر والنظر ـ أخذ يقدم مسائل التوحيد والعدل استدلالًا واحتجاجًا ومناقشةً، باستفاضة وإسهاب فيما لا يقل عن أربعمائة صفحة، لا يكاد يذكر في سياق استشهاداته العديدة نصًا واحدًا من كتاب أو سُنَّة إلا ردًّا على خصم أو تأكيدًا لما انتهى إليه من رأي، وما سوى ذلك فأدلة عقلية محضة[2].

ب ـ الوعد والوعيد:

وهو مبدأ اعتزاليٌّ قائم على أساس أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب، وهذا المبدأ معتمد على السمع فحسب؛ لأنه كما يؤكد الخياط لا يُعلم بالقياس، وإنما يُعلم بالأدلة النقلية؛ إذ الكلام عن مقادير الثواب والعقاب وتفاصيله لا بد أن يكون الطريق إليه دلالة شرعية[3].

وإذا كان بإمكان العقل عندهم أن يدرك قبل ورود الشرع ترتب الثواب والعقاب على بعض الأفعال، فإن ذلك إنما هو على سبيل التجويز لا القطع، ومن الممكن أن يزيل الله تعالى العقاب ويسقطه عن فعل معين، أو عن شخص ما، فإذا أخبر تعالى بأنه لا يختار ذلك ـ أي: إزالة العقاب وإسقاطه ـ عُرف وجوب الثواب وتحتمه.

وعلى هذا، فتحديد الثواب والعقاب لا يُعلم إلا بالسمع وإدراك العقل أن فعلًا ما قبيح، ولذلك سيترتب عليه عقاب إنما هو على سبيل الاحتمال لا القطع؛ لأنه يجوز أن يكون من صغائر الذنوب فيكون معفوًّا عنه، أو من الكبائر فيحبط الثواب ويؤدي إلى الخلود في النار، ولا تعرف حقيقة ذلك على القطع إلا بالسمع[4].

وثمة خلاف داخل المذهب الاعتزالي لا يخدش في صحة ما سبق ذكره، إذ تباينت آراؤهم في طريقة ثبوت أصل الوعد والوعيد، وهل هو مقصور على السمع أم يمكن أن يُعلم بالعقل والسمع معًا؟

فذهب أبو الهذيل العلَّاف والنظَّام إلى أنه لا يُعلم إلا سمعًا، واختار القاضي

---

(١) انظر: «شرح الأصول الخمسة» المصدر السابق ص٣٩.

(٢) المصدر السابق ص١٥١ ـ ٦٠٨، وانظر: د. يحيى هاشم فرغل «الأسس المنهجية» ص١٨٥.

(٣) الخياط: «الانتصار» ص١٠٥، ١٠٦، والقاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٦٢١، ٦٣٢.

(٤) انظر: أحمد محمد المصلحي «أسس الاتفاق في القضايا الكلامية» ص١٨٤، ١٨٨.

عبد الجبار إمكان العلم به سمعًا وعقلًا[1]، وبغض النظر عن هذا الخلاف فالجميع متفقون بصورة نظرية على أن الوعد والوعيد يمكن أن يُستدل عليهما بالأدلة النقلية.

جـ ـ المنزلة بين المنزلتين:

ويندرج هذا الأصل عند المعتزلة تحت ما يُعرف بـ«مسألة الأسماء والأحكام»، والصلة بينه وبين الوعد والوعيد صلة وثيقة، وقد نص أئمة الاعتزال على أنها مسألة شرعية، لا مجال للعقل فيها؛ لأنها كلام في مقادير الثواب والعقاب، وذلك مما لا يُعلم عقلًا[2].

د ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

ولعل هذا الأصل أقرب إلى الشرعيات منه إلى مسائل الاعتقاد، وتكاد كلمة المعتزلة تتفق على أن معرفته مردودة إلى السمع، وإن اختلفوا في إمكانية العلم به عقلًا[3]، فذهب أبو علي الجبائي والقاضي عبد الجبار إلى تجويز ذلك، ومال أبو هاشم إلى أنه لا يُعلم عقلًا إلا في موضع واحد، وهو أن يرى أحدنا غيره يظلم شخصًا ما، فيلحقه بذلك غمٌّ، فيجب عليه حينئذ النهي والإنكار، دفعًا لذلك الضرر الذي لحقه من الغم، فأما فيما عدا هذا الموضع فلا يجب شرعًا.

وهكذا يظهر من خلال تتبع الأصول الاعتزالية أن أبرز أصلين ـ وهما التوحيد والعدل ـ مقصوران على العقل وحده، وأما سائر الأصول الأخرى فمشتركة بين السمع والعقل في طريق إثباتها، أو مقصورة على السمع وحده، والحال نفسه فيما يتعلق بالإمامة التي بالغ بعض المعتزلة بفعل المؤثرات الشيعية فعدوها أصلًا سادسًا، وأكدوا ضرورتها، وإن اختلفوا في مصدر وجوبها: هل هو العقل أم السمع؟

فأوجبها الخياط والكعبي والماوردي عقلًا وسمعًا، وأوجبها بعض المعتزلة والشيعة عقلًا فقط، ورجح القاضي عبد الجبار وجمهور المعتزلة قصر وجوبها على الدليل السمعي وحده[4].

فكرة الدور عند الأشاعرة:

انتقلت فكرة الدور من المعتزلة إلى المذهب الأشعري، وظهرت بصورة شبه مطابقة نتيجة علاقات التواصل والتأثير والتأثر بين المدرستين، والتي تراكمت عبر مراحل

(١) انظر: أبا الحسن الأشعري «المقالات» (١/ ٣٣٥)، ود. عائشة المناعي «أصول العقيدة» ص٩٣ ـ ٩٨.

(٢) القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص١٣٨، ١٣٩.

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار، المصدر السابق «شرح الأصول الخمسة» ص١٤٢، ١٤٣.

(٤) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (٢٠/ ١١ ـ ٤٠) (القسم الأول من الإمامة)، ود. عبد الستار الراوي «العقل والحرية» ص٤٠٣ ـ ٤٠٨.

تاريخية متتابعة، محدثة في نهاية المطاف نوعًا من التشابه الواضح في بعض الأسس المنهجية ومنها فكرة الدور، ولا سيما عند متأخري المذهبين.

وكما هو معلوم، فإن أبا الحسن الأشعري قد اعتنق الفكر الاعتزالي، وتربى عليه مدة طويلة، واستوعب آراءه، حتى بلغ منزلة كبيرة في المذهب؛ مما حدا به إلى تأليف عدد من الكتب التي تنصره وتدافع عنه أمام خصومه ومناوئيه، وأبرز من تعلم أبو الحسن على أيديهم زوج أمه أبو علي الجبائي، أحد أئمة المعتزلة الكبار[1].

وسبق أن ذكرنا أن الجبائي كان من القائلين بفكرة الدور، مما نجزم معه بوقوف أبي الحسن عليها واطلاعه على مضمونها، ومن المتوقع أن يكون قد تأثر بها وتبناها إبان مرحلته الاعتزالية، ويبقى السؤال عن موقفه منها بعد انخلاعه عن المعتزلة ومباينته لمنهجهم وآرائهم.

ولا يبدو من خلال مؤلفات الأشعري التي بين أيدينا أدنى مظهر أو أثر، لتبنيه للفكرة على المستوى النظري، كما أن مسلكه العملي في الاستدلال على المسائل العقدية يتعارض معها تمامًا، ولا تبرز عنده فكرة التقسيم الثلاثي للمسائل العقدية وتنحية السمع عن إثبات القسم الأول منها، بل نراه يستشهد بالأدلة السمعية ويحتج بها في مختلف أبواب الاعتقاد، بما في ذلك الأصول الكبار كإثبات وجود الله وتوحيده وسائر صفاته وصدق نبوة الرسول ﷺ، وغير ذلك مما نص المتكلمون على امتناع العلم به سمعًا[2].

وفي رسالة «أهل الثغر» يتضح بجلاء مدى المباينة التامة بين منهج أبي الحسن والمنهج الكلامي المتأثر بفكرة الدور، فالمنطلق الرئيس عند الأشعري هو تصديق الرسول ﷺ، فإذا ثبت صدقه بالآيات والمعجزات المتنوعة تلقى المكلَّف من أخباره سائر المسائل الاعتقادية دونما فرق بين نوع وآخر، ولم يلجأ إلى الطريقة الشائعة عند المتكلمين، والمعتمدة على البدء أولًا بإقامة الدلائل على وجود الله، وإثبات صفاته ومنها الكلام، ثم إثبات النبوات، ثم تلقي سائر العقائد والشرائع، بل ينتقد الأشعري بشدة استدلال المتكلمين بطريقة الجواهر والأعراض، والتي لا يصح الاستدلال بها إلا بعد مراتب كثيرة، يطول الخلاف فيها ويدق الكلام عليها[3].

وبعد أن عدَّد أوجه صعوبتها ـ مُبرزًا الفرق الشاسع بينها وبين طريق القرآن ـ بيَّن أن

---

(١) انظر: حماد الأنصاري «أبو الحسن الأشعري» ص٦، ٧، وابن عساكر «تبيين كذب المفتري» ص٣٩، ٥٦، والآلوسي «جلاء العينين في محاكمة الأحمدين» ص١٢٨، ود. فوقية حسين: «مقدمة تحقيق الإبانة» ص١٧، ١٨.

(٢) انظر: أبا الحسن الأشعري «الإبانة» ص١٤١، ١٦١، ١٨١، و«اللمع» ص١٩، ٢٠، ٢١، ٢٩، ٣٣.

(٣) انظر: «رسالة أهل الثغر» ص٥٥، تحقيق د. محمد السيد الجليند.

الاستدلال على صدق الرسول ﷺ سهلٌ واضحٌ «لأن آياته والأدلة على صدقه محسوسة مشاهدة، وقد أزعجت القلوب وبعثت الخواطر على النظر في صحة ما يدعو إليه»[1].

ولا يعكر على ما سبق عبارةُ أبي الحسن في رسالته «استحسان الخوض في علم الكلام» والتي ثار حول صحة نسبتها إليه نزاع واختلاف[2]، حيث يرى أن «حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع أن تكون مردودة إلى أصول الشرائع، وحكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يرد كل شيء من ذلك إلى بابه، ولا تخلط العقليات بالسمعيات، ولا السمعيات بالعقليات»[3]، فهذا النص ورد في سياق خاص يتحدث فيه عن حكم إلحاق غير المنصوص عليه بما نص الشرع على حكمه، فهي إذًا في مجال العمليات لا العلميات، ولا يمكن بناء على ذلك أن يُستخلص من بين ثناياها وجود بذور لفكرة الدور عند أبي الحسن، وهو الذي يحاول في هذه الرسالة ما وسعه الجهد أن يربط كل الآراء والمصطلحات الكلامية بالسمع، رادًّا كل واحد منها إلى أصل قرآني أو نبوي، مصرحًا بأن الكلام في أصول التوحيد والعدل مأخوذ من القرآن الكريم[4].

وعلى يد الباقلاني ظهرت أول بادرة للتأثر بفكرة الدور في نسيج الفكر الأشعري، وإن كان تحديد موقفه تجاهها قبولًا أو رفضًا قد شابه شيء من الاختلاف، ففي كتابه «إعجاز القرآن» تعرض بالنقد للأساس الأول الذي قامت عليه؛ حيث رد على من زعم أن وحدانية الله تعالى لا تعلم بالقرآن ولا طريق لإثباتها سوى العقل؛ لأن القرآن الكريم كلام الله ﷻ ولا يصح أن يُعلم الكلام حتى يُعلم المتكلِّم أولًا، ويجيب الباقلاني عن ذلك بأنه إذا ثبت إعجاز القرآن وعدم قدرة الخلق على مثله ثبت أن الذي أتى به غيرهم؛ ومن ثَمَّ يتحقق صدق الرسول ﷺ، ويصير ما أُنزل عليه من القرآن حقًّا يجب اتباعه والانقياد إلى ما تضمنه[5].

ويُفهم من هذا الكلام ـ كما ذكر أستاذنا الدكتور حسن الشافعي ـ[6] أن الباقلاني يرفض الأساس الذي قامت عليه فكرة الدور، لكني وقفت على شواهد ونصوص تدل بوضوح على أنه تأثر بها على نحوٍ ما، والتزم ببعض آثارها العملية.

---

(١) المصدر السابق ص٥٦.

(٢) انظر: د. فوقية حسين «مقدمة تحقيق الإبانة» ص٧٢ ـ ٧٤، ود. عبد الرحمٰن بدوي «مذاهب الإسلاميين» (١/٥١٨ ـ ٥٢١).

(٣) انظر: د. عبد الرحمٰن بدوي «مذاهب الإسلاميين» (١/ ٢٣)، حيث ساق متن الرسالة كاملًا.

(٤) انظر: «استحسان الخوض في علم الكلام» ضمن «مذاهب الإسلاميين» للدكتور عبد الرحمٰن بدوي (١/ ١٧ ـ ٢١).

(٥) انظر: الباقلاني «إعجاز القرآن» ص١٧، ١٨، تحقيق: السيد أحمد صقر.

(٦) انظر: د. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص١٥٤.

فأبو حامد الغزالي يصور مذهب الباقلاني في حكم التمسك بالأدلة النقلية في المسائل العقدية حاكيًا عنه «جواز التمسك به ـ أي: النقل ـ في كل معقول ينحط إثباته عن إثبات الكلام للباري، فإنه مستند السمعيات؛ كما في مسألة الرؤية وخلق الأفعال؛ ولكن ليعتقد أن الدليل لا ينحصر فيه»[1]، وفي نص الغزالي تصريح بعدم إمكانية الاستدلال بالسمع فيما يتوقف ثبوته عليه؛ كمعرفة الله وإثبات كلامه وصدق النبوة، وهو ما يتعارض تمامًا مع كلام الباقلاني السابق، وقد نقل الزركشي في «البحر المحيط»[2] ما يؤكد قبول الباقلاني لفكرة الدور؛ حيث صرح بعدم صحة الاستدلال بالإجماع فيما تتوقف صحته على ثبوته، حذرًا من الوقوع في الدور الممتنع.

وإذا كانت الشواهد المتقدمة مجرد نقول عن الباقلاني، وليس فيها نصوص من كتبه، فثمة كلام مهم صرح به الباقلاني نفسه في أحد كتبه الذي كان في حكم المفقود، وطُبع المجلد الأول منه حديثًا، وهو كتاب «التقريب والإرشاد»[3]، وفيه يتبنى فكرة التقسيم الثلاثي لمسائل علم الكلام تبنيًا كاملًا، ويعد معرفة الله وصدق الرسول من القسم الأول الذي يُقتصر في إثباته على العقل، ولا يصح أن يُعتمد فيه على الأدلة النقلية[4]، كما أن الدلالة على صدق الرسول لا تتم عنده إلا بالمعجزة، ولا يثبت بغيرها من الدلالات على صدق الأنبياء وصحة رسالتهم[5].

وقد ظهرت إشارات عابرة لفكرة الدور عند بعض أئمة الأشاعرة ممن أتوا بعد الباقلاني كعبد القاهر البغدادي[6]، ثم وصلت إلى مرحلة الاستقرار الكامل لها في المذهب، وتمام التشابه مع المعتزلة على يد إمام الحرمين الجويني، الذي التزم بها وأكثر من ذكرها سواء في كتبه الكلامية أو الأصولية[7].

ويؤكد الجويني أن كل قاعدة في الدين تتقدم على العلم بكلام الله تعالى ووجوب اتصافه بكونه صدقًا ـ لا يمكن أن تُدرك إلا بالعقل؛ إذ السمعيات تستند إلى كلام الله تعالى، وما يسبق ثبوته في الترتيب ثبوت الكلام وجوبًا فيستحيل أن يكون مدركه

---

(١) الغزالي: «المنخول» ص١٦٨، تحقيق د. محمد حسن هيتو.

(٢) الزركشي: «البحر المحيط» (٤/٥٢١).

(٣) طُبع الجزء الأول منه بتحقيق د. عبد الحميد علي أبي زنيد.

(٤) الباقلاني: التقريب والإرشاد (١/٢٢٨ ـ ٢٣١).

(٥) انظر: د. عبد الرحمٰن المحمود «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/٥٤٧).

(٦) انظر: عبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص١٤، ١٥، ٢٠٢.

(٧) انظر: الجويني «البرهان» (١/١٣٦، ١٣٧، ١٤٦، ١٤٧، ١٦٥، ١٦٦)، و«الإرشاد» ص٣٥٨، ٣٥٩، و«الشامل» ص٣٩٨.

السمع[1]، وهو يدافع عن إمامي مذهبه «الأشعري والباقلاني» حينما احتجا بأدلة نقلية على إثبات وجود الله وبعض الصفات الواجبة له؛ مبينًا أن استدلالهما بالسمع على هذه المسائل لم يكن على سبيل الاحتجاج المستقل؛ بل هو تعضيد لأدلة العقل أو تقريب للأمر على منكري الكلام من الحشوية المقلدة، واستدلال بمعاني النصوص وليس بألفاظها فحسب[2]، وأيًا كان التوجيه فالمهم هو أن الاحتجاج بالسمع من وجهة نظره لا يصح في تلك المسائل، التزامًا بفكرة الدور وحذرًا من الوقوع فيما يتناقض معها.

وحذا الغزالي حذو شيخه إمام الحرمين، فالعقل عنده أصل النقل، والتقسيم الثلاثي لمسائل العقيدة ـ والمعتمد على فكرة الدور ـ يبدو واضحًا في كتبه[3]، وكنموذج تطبيقي يمنع الغزالي من الاستدلال بالسمع على إثبات صفة الكلام لله سبحانه، وينتقد بشدة من سلكوا هذا المسلك، الذي يراه موقعًا في الدور حيث يستدل على الشيء بنفسه[4].

ومن أبرز الأشاعرة الذين اهتموا بفكرة الدور وركزوا عليها في مناهج استدلالهم فخر الدين الرازي، صاحب القانون الأشعري المشهور في التعامل مع الدليل النقلي، وسيرد معنا تفصيله فيما بعد إن شاء الله، وهو ينص على أن العقل ودلائله أصلٌ للنقل[5]، ولا يمكن أن يحتج بالسمع في كل ما يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بصحته؛ كالعلم بوجود الصانع، وكونه مختارًا وعالمًا بكل المعلومات ومرسلًا للرسل، وصحة الرسالات؛ وإلا وقعنا في الدور[6]، ومع اتفاق الرازي العام مع أصحابه في التقسيم الثلاثي إلا أن ثمة اختلافًا بينه وبينهم في بعض التفصيلات؛ حيث يميل إلى أن إثبات حدوث العالم مما لا يقتصر على العقل؛ بل من الجائز تحصيله سمعًا، وكذلك إثبات وحدانية الله تعالى؛ لأن ذلك كله من الأمور التي لا تتوقف صحة السمع عليها[7].

ويطول بنا المقام لو وقفنا تفصيلًا عند كل أئمة الأشاعرة المتأثرين بفكرة الدور،

---

(١) الجويني «الإرشاد» ص٣٥٨.

(٢) انظر: الجويني «الشامل» ص٢٨٧، ٣٩٨.

(٣) الغزالي: «الاقتصاد في الاعتقاد» ص٨، ١٧٦، ١٧٧، و«المنخول» ص٦٢.

(٤) الغزالي، المصدر السابق «الاقتصاد في الاعتقاد» ص١٠٢.

(٥) الرازي «الأربعين في أصول الدين» ص١١٥.

(٦) انظر: المصدر السابق، و«معالم أصول الدين» ص٢٣، ٢٤، و«المحصول» ص١٤٣، و«أساس التقديس» ص٢١٠، ٢١١، و«التفسير الكبير» (١١/ ١٠١)، و«الأربعين» ص٤٢٤.

(٧) انظر: الرازي «نهاية العقول» ص٢٣٠، ٢٣١.

فقد عزا السبكي القول بموجبها إلى الأشاعرة والماتريدية جميعًا[(١)]، ويكفي أن نقرر استقرارها في المذهب ورسوخها في منهجيته من بعد الجويني، كما هو الحال عند الآمدي[(٢)]، وابن العربي[(٣)]، وابن خلدون[(٤)]، وأبي إسحاق الإسفراييني[(٥)]، والزركشي[(٦)]، والإيجي[(٧)]، وسعد الدين التفتازاني[(٨)]، وغيرهم الكثير[(٩)] حتى نصل إلى كتابات المتأخرين المتأثرين بالنهج الأشعري كالشيخ الظواهري[(١٠)]، بل إن الشيخ محمد عبده يحكي اتفاق المسلمين كافة ـ إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه ـ على أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا عن طريق العقل؛ كالعلم بوجود الله وبقدرته على إرسال الرسل، وعلمه بما يوحي به إليهم، وإرادته لاختصاصهم برسالته، وما أشبه ذلك مما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة[(١١)]، وهذا هو القسم الأول من التقسيم الثلاثي الموجود عند المعتزلة والأشاعرة.

وثمة ملاحظات مهمة حول الموقف الأشعري من فكرة الدور، نعرض لها فيما يلي:

أولًا: ترتب على تبني جمهور الأشاعرة لفكرة الدور عدد من الآثار المنهجية البارزة، وهي تقترب كثيرًا مما وُجد عند المعتزلة، ولعل أبرزها شيوع التقسيم الثلاثي لمسائل العقيدة، والذي ابتدأه المعتزلة، ثم انتقل بحذافيره إلى الأشاعرة، ويعد الباقلاني أول من قال به[(١٢)]، ثم تبعه الجويني[(١٣)] والغزالي[(١٤)]،

(١) انظر: هامش «إشارات المرام» للبياضي ص٢٩٨.

(٢) انظر: الآمدي «أبكار الأفكار» (١/ ١٤٢)، تحقيق د. أحمد المهدي، و(٢/ ٢١٧ ب) مخطوطة معهد المخطوطات العربية رقم (٢) توحيد وملل ونحل، و«غاية المرام» ص٩١، ٣٢٩، ٣٣٠.

(٣) انظر: ابن العربي «قانون التأويل» ص٤٦١.

(٤) انظر: ابن خلدون «لباب المحصل في أصول الدين» ص٢١، ٢٢، نشرة الأب الأوغسطيني لوسيانو روبيو، دار الطباعة المغربية (١٩٥٨م).

(٥) انظر: أبا علي السكوني «عيون المناظرات» ص٢٦٢ ـ ٢٦٣.

(٦) انظر: الزركشي «البحر المحيط» (١/ ٢١، ٢٢).

(٧) انظر: الإيجي «المواقف» ص٣٩، ٤٠.

(٨) انظر: التفتازاني «شرح المقاصد» (١/ ٣٩).

(٩) انظر: أبا البقاء الكفوي «الكليات» (٢/ ٣٢٧)، والجرجاني: «شرح المواقف» (١/ ١٥٤)، والسيالكوتي «حاشية على شرح المواقف» (١/ ١٥٤)، و«الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية» للتفتازاني والخيالي والسيالكوتي (١/ ٨، ٩، ٦٣ ـ ٧٥).

(١٠) انظر: محمد الحسيني الظواهري «التحقيق التام في علم الكلام» ص٤٩.

(١١) انظر: الشيخ محمد عبده «رسالة التوحيد» ص٩، ١٠، طبعة دار الشعب بدون تاريخ.

(١٢) الباقلاني «التقريب والإرشاد» (١/ ٢٢٨ ـ ٢٣١).

(١٣) الجويني «الإرشاد» ص٣٥٩.

(١٤) الغزالي «الاقتصاد في الاعتقاد» ص١٧٦، و«المنخول» ص٦٢.

والرازي[1] والآمدي[2] وبقية متأخري المذهب، وكان طبيعيًّا أن ينتج عن هذا التقسيم ظواهر مماثلة لما رأيناه عند المعتزلة؛ كقلة ـ وربما ندرة ـ الاستشهاد بالأدلة النقلية في أصول العقيدة ومسائلها، وانتقاد من يحتج بالنقل على مسألة منها، حتى صار ذلك من القواعد المرعية التي تساق مساق الحقائق غير القابلة للنزاع والمناقشة، مما اضطر الجويني إلى الدفاع عن الأشعري والباقلاني في استدلالهما بالنقل على وجود الله تعالى[3].

وقد اعترض ابن العربي على الجويني حينما اعتمد على النقل في نفي النقائص عن الله سبحانه، داعيًا إلى التعجب من صنيع «رأس المحققين يعول في نفي الآفات على السمع، ولا يجوز أن يكون السمع طريقًا إلى معرفة الباري ولا شيء من صفاته؛ لأن السمع منه، فلا يُعلم السمع إلا به ولا يُعلم هو إلا بالسمع؛ فيتعارض ويتناقض»[4].

والغريب أن ابن العربي وسَّع نطاق ما لا يُعلم إلا عقلًا، فأدخل باب صفات الله بجملته، مع أن أصحابه يفرقون بين ما يتوقف السمع على ثبوته وما ليس كذلك، وللرازي والآمدي نماذج مشابهة يعترضان فيها على من استدل بالسمع في مسائل القسم الأول التي لا تعلم إلا بالعقل وحده.

وإذا أخذنا باب الأسماء والصفات وطريقة ثبوتها كمثال تطبيقي نتلمس من خلاله أثر فكرة الدور عند الأشاعرة ـ فسوف نجد نوعًا من الاختلاف بين الأسماء والصفات؛ فالأسماء الحسنى عند جماهير الأشاعرة توقيفية تفتقر إلى ورود الدليل السمعي ولا مدخل للعقل في إثباتها، وهذا ما اختاره الأشعري وابن فورك والجويني والغزالي وأبو علي السكوني، خلافًا للباقلاني، الذي جوَّز إطلاق ما لا مانع منه شرعًا ولا يُشعر بما يستحيل على الله ﷻ[5].

وأما الصفات، فالمشهور عند متأخري المذهب تقسيم صفات المعاني ـ وهي الصفات السبع المشهورة ـ إلى عقلية: وهي ما تتوقف عليه المعجزة من الصفات؛

---

(١) الرازي «معالم أصول الدين» ص٢٣، ٢٤، و«المحصل» ص١٤٣.

(٢) الآمدي «أبكار الأفكار» (١/ ١٤٢)، تحقيق د. أحمد المهدي، (٢/ ٢١٧) من القسم المخطوط.

(٣) الجويني «الشامل» ص١٨٧، ٣٩٨.

(٤) ابن العربي «قانون التأويل» ص٤٦١.

(٥) انظر: الرازي «شرح أسماء الله الحسنى» ص٣٦، والبيهقي «الأسماء والصفات» ص٣، والغزالي «المقصد الأسنى» ص١٨، وأبا علي السكوني «عيون المناظرات» ص٤٦، والجرجاني «شرح المواقف» (٣/ ١٦٨)، ود. أحمد عطية الغامدي «البيهقي وموقفه من الإلٰهيات» ص١٢٤، وخالد بن عبد اللطيف «منهج أهل السُّنَّة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى» (٢/ ٤٨٢ ـ ٤٨٤).

كالقدرة والإرادة والعلم والحياة، وهذه لا يصح الاستدلال عليها إلا بالعقل، ودور السمع فيها هو التأكيد فقط. **وسمعية**: وهي ما لا تتوقف عليه المعجزة من الصفات؛ كالسمع والبصر والكلام، ويمكن إثباتها بالسمع، وهذا كله خلافًا لمتقدمي المذهب؛ كأبي الحسن والباقلاني وغيرهما، الذين أثبتوا الصفات كلها بالسمع والعقل معًا، دون أن يفرقوا بين نوع وآخر[1].

ويلاحظ أن المذهب الأشعري كان مكثرًا من الاعتماد على النقل في منهج مؤسسيه الأوائل، ثم عدل الأتباع عن ذلك، وقلَّت درجة الاستشهاد به ابتداء من الباقلاني، وصحيح أنه كثيرًا ما احتج بالنقل في كتبه الكلامية ـ كالإنصاف ـ إلا أن مناقشاته العقلية برزت بوضوح في سياق إيراده للنصوص.

ولا يخفى دور الباقلاني في تطوير المذهب؛ حيث عمل على بلورة أصوله ومحاولة بناء آرائه بناءً كلاميًّا واعتقاديًّا منظمًا، لا من حيث الطرق المنطقية والجدلية فحسب، وإنما من حيث وضع المقدمات العقلية التي تبنى عليها الأدلة؛ كالحديث عن العلم وأقسامه، وعن الوجود قديمه وحديثه، وعن الجوهر والعرض، وغير ذلك[2]؛ مما أثر بالضرورة على مساحة الاحتجاج بالنقل، ثم مالت الكفة بعده كمًّا وكيفًا نحو إيثار الأدلة العقلية، حتى وصلت إلى ذروتها عند الرازي ومن ساروا على منواله.

ثانيًا: على الرغم من تصريح أئمة الأشاعرة السابق ذكرهم بقبول فكرة الدور والالتزام بنتائجها إلا أنه ربما صدرت أقوال نظرية أو تطبيقات عملية من بعضهم تتنافى تمامًا مع تلك الفكرة، وقد أشرنا إلى كلام الباقلاني في إعجاز القرآن ورده على من منع إثبات الوحدانية بالقرآن، كما أن منهجه في «الإنصاف» يتعارض مع ما قرره نظريًّا في كتب أخرى، حيث يزاوج بين الأدلة النقلية والعقلية في كافة أنواع المسائل، حتى ما عدَّه المتكلمون من العقليات المحضة.

ويندرج تحت هذه الملاحظة ما وقع من خلاف في عدد من المسائل، وهل يصح أن تثبت بالسمع أم لا؟ ومن ذلك صفة الكلام، فقد منع الغزالي من الاحتجاج بالسمع

---

(١) انظر: ابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (٢/ ٣٢٨)، و«شرح الأصفهانية» ص٨، ٩، و«مجموع الفتاوى» (١٢/ ٣٢)، وخالد بن عبد اللطيف «منهج أهل السُّنَّة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله» (٢/ ٥٠٢ ـ ٥٠٤).

(٢) انظر: د. عبد المقصود عبد الغني «الباقلاني ودوره في تطوير المذهب الأشعري»، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم (١٩٧٧م)، و«مقدمة تحقيق التمهيد» لأبي ريدة، ومحمود الخضري ص١٥، ود. أحمد صبحي «في علم الكلام.. الأشاعرة» ص٢٢٢، ٢٢٣، ود. المحمود «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/ ٥٥١ ـ ٥٥٤)، و«دائرة المعارف الإسلامية» للمستشرقين (٦/ ١٠٥، ١٠٦).

عليها بحجة أنه يستلزم الوقوع في الدور[1]، بينما جوّز الرازي[2] الاعتماد على الأدلة النقلية؛ لأن التصديق بالنبي ﷺ لا يتوقف على العلم بكونه تعالى متكلمًا، وإذا أثبت الرسول أنه ﷺ متكلم وصرحت النصوص بذلك كقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ فقد ثبتت صفة الكلام، وإذا علمنا بانتفاء ظهور المعجزة على يد الكاذب علمنا صدق الرسول، سواء تحقق وصفه تعالى بالكلام أو لم يتحقق، وأما الآمدي فقد اختلفت آراؤه، حيث وافق الغزالي في عدم إمكانية الاحتجاج بالنقل في «غاية المرام» ولكنه عاد في «أبكار الأفكار» فصحح دلالة السمع وإن كان لا يفيد اليقين، ونفى الوقوع في الدور[3].

واختلف الأشاعرة أيضًا في جواز الاحتجاج بالسمع على إثبات حدوث العالم وصفة الوحدانية، فمال الرازي[4] والإيجي[5] والتفتازاني[6] إلى إمكان ذلك وعدم استلزامه الوقوع في الدور، ومنع منه آخرون، ولا يعنينا الترجيح بين القولين، وإنما غرضنا الإشارة إلى النزاع في تطبيق فكرة الدور والآثار الناتجة عنها داخل نطاق المذهب الأشعري.

ثالثًا: وُجد من بين الأشاعرة من لم يلتزم بفكرة الدور ولم يتقيد بنتائجها وآثارها، ويمكننا أن نلحظ هذه السمة عند من يعرفون بمحدثي الأشاعرة، وهؤلاء النفر يتمايزون عن بقية المذهب في نظرتهم لكيفية الوصول إلى معرفة الله وصدق الرسول ﷺ، وهي القضية الأساسية التي تُبنى عليها سائر مسائل العقيدة، وكانت بدورها أهم أسباب نشأة فكرة الدور.

ومن النماذج المعبرة عن هذا الاتجاه أبو سليمان الخطابي والبيهقي، وقد سلكا طريقتين مختلفتين عن المنهج الكلامي في إثبات التوحيد ومعرفة الله وصفاته[7]، وتتمثل الطريقة الأولى في البدء بالنظر في المعجزات الواقعة على يد النبي ﷺ، فإذا

---

(١) الغزالي «الاقتصاد في الاعتقاد» ص١٠٢.

(٢) الرازي «المحصل» ص٤٠٧، و«معالم أصول الدين» ص٤٧، وانظر: محمد صالح الزركان «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية» ص٣٢٨، ٣٢٩.

(٣) انظر: د. حسن الشافعي «الآمدي وآراؤه الكلامية» ص١٣٠، ٢٧٣، دار السلام، الطبعة الأولى (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م).

(٤) انظر: الرازي «معالم أصول الدين» ص٧٤، والزركان «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية» ص٢٣٥.

(٥) انظر: «المواقف» للإيجي، وشرحها للجرجاني (١/ ١٥٤).

(٦) انظر: «حاشية حسن جلبي على شرح المواقف» (١/ ١٥٤).

(٧) انظر: البيهقي «الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد» ص٣٨ - ٤٥، وابن تيمية «مجموع الفتاوى» (١١/ ٣٧٧)، و«درء التعارض» (٧/ ٢٩٧، ٢٩٨)، ود. الغامدي «البيهقي وموقفه من الإلهيات» ص١٠٠ - ١٠٥، ١٠٦، ١١١.

استقرت في النفوس وثبتت في العقول صحت عند ذلك النبوة ووجب تصديق النبي في كل ما أنبأ به ودعا إليه من أمر الوحدانية والصفات وغيرها، وعلى هذا الوجه كان أكثر إيمان المستجيبين للرسل صلوات الله وسلامه عليهم، والعلم بالمعجزات مستنده الحس لمن شاهدها، والخبر المستفيض لمن غاب عنها، ومن ثَمَّ لا يحتاج إلى مزيد نظر وتفكر.

وتعتمد الطريقة الثانية على ما هو مستقر في الفطر البشرية ـ من أن لكل صنعة صانعًا ـ وإذا نظر الناس إلى أنفسهم وسائر المصنوعات، وما تشتمل عليه من آثار الصنعة ودلائل الحكمة؛ علموا يقينًا أن لها صانعًا، حكيمًا، عالمًا خبيرًا، تام القدرة، وبالغ الحكمة، وقد نبههم القرآن على هذا المسلك، ودعاهم إلى تدبره وتأمله، والاستدلال به على ثبوت ربوبيته؛ ومن ثم فهي طريقة شرعية عقلية، يشترك النقل والعقل في الحث عليها، والدعوة إلى انتهاجها، ولا يترتب عليها الإعراض عن السمع، أو القول بعدم إمكانية الاحتجاج به على هذه الأصول الكبار.

وللإمام القرطبي ـ المفسر المشهور ـ طريقة مباينة لما سار عليه متأخرو الأشاعرة في إثبات الصفات، فهو يثبت صفات المعاني السبع المعروفة عند الأشاعرة بالسمع والعقل معًا، وكثيرًا ما يورد الأدلة القرآنية الدالة عليها، دونما تفرقة بين ما يتوقف السمع عليه وما لا يتوقف؛ بل الكل يجري على نمط واحد[1]، ويمكننا أن ندرج الإمام النووي والحافظ ابن حجر العسقلاني وأمثالهما في عداد هذا الاتجاه، الذي لم يظهر منه أدنى التفات إلى فكرة الدور، ولوازمها في مجال الاستدلال.

رابعًا: يوحي انتقال فكرة الدور من المعتزلة إلى الأشاعرة بإشارة مهمة، تدل على أن الخصومة الشديدة، والعداوة المستحكمة بين المذهبين لم تقف حائلًا دون علاقات التأثير والتأثر، والتواصل المتبادل في الآراء، ليس فقط في مسائل فرعية قليلة الأثر، وإنما في أساس منهجي خطير، يترتب عليه الكثير من النتائج، ولم يكن ذلك في مرحلة متأخرة من الفكر الأشعري؛ وإنما في فترة متقدمة، وعلى يد أحد أئمة المذهب الأوائل، الذين طوروا المذهب تطويرًا ملحوظًا؛ وهو الباقلاني.

كذلك يدل هذا الانتقال على أن التوازن والمزيج المتعادل بين النقل والعقل، والذي حاول الأشاعرة مراعاته ـ قد مالت كفته نحو العقل في مرحلة مبكرة، ابتداء من الباقلاني، وليس من عند عبد القاهر البغدادي، أو ابن فورك[2]، وإن كان هناك

(١) انظر: أحمد عثمان المزيد «منهج القرطبي في أصول الدين» ص١١٨ ـ ١٢٠.

(٢) وقد مال أستاذنا الدكتور حسن الشافعي ـ في كتابيه «الآمدي وآراؤه الكلامية» ص١٢٥، و«المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص١٥٥ ـ إلى أن بوادر التطور المنهجي بالميل المتزايد نحو العقل ظهرت على يد عبد القاهر، =

تفاوت في الدرجة، حتى إذا وصلنا إلى الجويني ومن بعده الغزالي، والرازي، والآمدي ومتأخري المذهب، ازداد الميل نحو العقل، واقترب الفكر الأشعري بصورة واضحة من الفكر الاعتزالي، ولا يعني هذا انتفاء الفوارق بين المذهبين، أو اندثار الخصومات، والردود المتبادلة؛ وإنما نقصد التنبيه على ما حدث من تقارب منهجي، وازدياد في علاقات التواصل، أثر بدوره على درجة الاحتجاج بالدليل النقلي، والمكانة التي حظي بها في المصنفات الكلامية.

خامسًا: وتبقى نتيجة أخرى لها صلة بفكرة الدور، وقد اشترك المعتزلة والأشاعرة في القول بها؛ وهي الإعلاء من مكانة علم الكلام، واعتباره أشرف العلوم، وأجلها منزلة، وأخطرها أثرًا، وأعظمها فائدة، وأوجبها على المكلف، وبدون تحصيله أو الاطمئنان إليه لا يمكن الركون إلى عقيدة أو الوثوق في شرع ودين؛ بل إن العلوم الشرعية جميعها يمكن أن ينهار بناؤها؛ لأن علم الكلام هو الأساس النظري الذي تقوم عليه سائر تلك العلوم.

ومنشأ القول بذلك يعود إلى ما قررناه سلفًا: من أن العقل أصل النقل، ولا بد من معرفة الله وصفاته، ومعرفة صدق الرسول أولًا بطريقة عقلية، قبل أن نثبت صدق القرآن والسُّنَّة وحجيتهما، ثم بعد ذلك تقرر سائر العلوم الشرعية، وبدون هذا الترتيب، لا يمكن أن نصل إلى التيقن الجازم من صحة أي علم شرعي، وهذه المراحل المتتابعة يتكفل علم الكلام بالقيام بإثباتها والبرهنة عليها.

وليس من العسير أن نتلمس شواهد من نصوص رجال المذهبين في بيان الحقيقة المتقدمة؛ فالجاحظ يبالغ أشد المبالغة في بيان علم الكلام وأهمية دوره، فلولاه «لم يثبت للرب ربوبية، ولا للنبي حجة، ولم يفصل بين حجة وشبهة، وبين الدليل وما يُتخيل في صورة الدليل، وبه تُعرف الجماعة من الفرقة، والسُّنَّة من البدعة، والشذوذ من الاستفاضة»[1].

ويصف الرازي علم الكلام بأنه «أفضل المعارف الدينية، وأشرف العلوم الشرعية»، ويعتبره أساس غيره من العلوم الدينية، ورأسها ورئيسها، كما أن ضد علم الأصول هو الكفر والبدعة[2]، وتتكرر نفس المعاني عند جمهرة من الأشاعرة وغيرهم؛

= وربما وجدنا بادرة من ذلك قبله عند أبي بكر بن فورك، ويبدو لي أن الأمر يعود إلى مرحلة أسبق؛ حيث نجد نماذج واضحة لهذا الصنيع عند الباقلاني، الذي قبل فكرة الدور، وعند بعض تلامذة الأشعري الأوائل؛ كأبي الحسن الطبري في كتابه المخطوط «تأويل الآيات المشكلة»، ومنه نسخة بدار الكتب، مكتبة طلعت، مجموع رقم (٤٩١).

(١) الجاحظ «الفصول المختارة» المطبوع على هامش «الكامل» للمبرد (٢/ ٣٢٩).

(٢) الرازي «مفاتيح الغيب» (١/ ٣٠٧)، وقد استفاض في التدليل على هذا المعنى من عدة وجوه في أحد كتبه =

كالآمدي[1] والإيجي[2] والتفتازاني[3]، وملا علي القاري[4]، وكنتيجة طبيعية لتلك المكانة التي وُضع فيها علم الكلام؛ أوجب رجال المدرستين تحصيله ومعرفته، والإلمام بمسائله، محتجين بأن معرفة الله ﷻ واجبة بإجماع المسلمين، ولما كان من غير الممكن ـ من وجهة نظرهم ـ أن يُتوصل إلى هذه المعرفة إلا عن طريق هذا العلم كان تحصيله واجبًا.

ولم يقتصر الأمر على ذلك؛ بل انشغل المتكلمون بمسألة أول الواجبات على المكلف، وهي من المسائل التي اختلفت فيها آراء المذهبين، ونبه أبو جعفر السمناني ـ أحد أئمة الأشاعرة المتقدمين ـ إلى أنها بقيت في مقالة الأشعري من طور الاعتزالية الأول، وتفرع عليها وجوب النظر وعدم كفاية التقليد[5].

وقد ذهب أبو الحسن[6] إلى أن أول واجب على المكلف هو معرفة الله، واختار الباقلاني[7] أنه النظر، ورجح الجويني[8] أنه القصد إلى النظر، وجَمَعَ بعض المتأخرين[9] بين تلك الأقوال بأن أول واجب قصدًا هو المعرفة، وأول واجب وسيلة قريبة النظر، ووسيلة بعيدة القصد إلى النظر، مما يدل على أن الخلاف الموجود في المذهب ليس إلا مجرد خلاف لفظي، وهو ما أشار إليه الرازي[10]، وابن تيميَّة[11]. وأما المعتزلة: فيذهب القاضي إلى أن أول واجب هو النظر[12]، ويرى أبو الهذيل أنه الشك المؤدي إلى النظر[13].

ولن نقف عند تفاصيل هذا الخلاف طويلًا، وإن كان الأظهر هو أن أول واجب النطق بالشهادتين، والإتيان بالإيمان الجازم، وتوحيد الله سبحانه، والمهم أنه تولدت

= الكلامية المخطوطة؛ وهو كتاب «الإشارة في علم الكلام»، فانظر: لوحة (٢) مصورة، معهد المخطوطات العربية، رقم (٢٠ ـ توحيد).

(١) الآمدي «غاية المرام» ص٤.

(٢) الإيجي «المواقف» ص٨.

(٣) التفتازاني «شرح العقائد النسفية» ص١٢، و«شرح المقاصد» (١/ ١٧٤، ١٧٥).

(٤) ملا علي القاري «شرح الفقه الأكبر» ص٣.

(٥) انظر: ابن حجر «فتح الباري» (١٣/ ٣٦١)، وابن تيمية «درء التعارض» (٧/ ٤٠٧).

(٦) انظر: «شرح البيجوري على الجوهرة» ص٣٧.

(٧) انظر: الباقلاني «الإنصاف» ص٣٣.

(٨) انظر: الجويني «الإرشاد» ص٢٥.

(٩) انظر: الإيجي «المواقف» ص٣٢، و«شرح البيجوري على الجوهرة» ص٣٨.

(١٠) انظر: الرازي «المحصل» ص٧٤.

(١١) انظر: ابن تيمية «درء التعارض» (٧/ ٣٥٣).

(١٢) القاضي عبد الجبار «شرح الأصول» ص٣٩.

(١٣) انظر: د. أحمد صبحي «في علم الكلام.. المعتزلة» ص٢٨.

عن هذا الخلاف مسألة أخرى؛ وهي عدم إيمان المقلد، أو عدم كفاية التقليد؛ كطريق للإيمان وتحصيل الاعتقاد، مما يؤدي إلى تكفير العوام والتشكيك في عقيدتهم، ولا تخفى خطورة هذه النتيجة، حتى إن من المتكلمين أنفسهم من رد عليها وانتقدها بشدة، ومن أبرزهم: أبو حامد الغزالي، والآمدي، والقرطبي، وابن حجر، وقد ذهبوا إلى الاكتفاء بالإيمان الجازم المطابق، ولو لم يكن على نهج الطريقة الكلامية المعتادة[1].

وأخيرًا، وبنظرة عامة إلى الموقفين الاعتزالي والأشعري من فكرة الدور يمكننا القول بأن كلا المذهبين قد تأثر بها، والتزم بكثير من نتائجها بعد مرحلة النشأة، وطور المؤسسين الأوائل، وهذا ما حدث عند المدرستين على السواء، فظهور الفكرة عند المعتزلة كان في المرحلة التالية لواصل وعمرو بن عبيد، وكذلك الحال عند الأشاعرة؛ إذ نبتت البذور الأولى لها على يد الباقلاني، ولا يوجد ما يشير ـ من قريب ولا من بعيد ـ إلى قبول الأشعري وتلامذته الأوائل، والآخذين عنه مباشرة لها، سواء على المستوى النظري أو المستوى التطبيقي، ولكن مع هذا يجب أن نضع في الاعتبار وجود مساحة من الاختلاف والتفاوت في التطبيق بين المذهبين، كما وُجد عدد من أئمة الأشاعرة لم يرتضوا بتلك الفكرة، ولم يسيروا على منوالها.

(١) انظر تفصيلًا موسعًا للمسألة عند: ابن حجر «فتح الباري» (١٣/ ٣٦١ ـ ٣٦٨).

المبحث الثاني

نقد فكرة الدور

تبين من خلال عرض مفهوم فكرة الدور، وتتبع جذور نشأتها، ثم مراحل تطورها، وموقف المدرستين الاعتزالية والأشعرية منها ـ أن هناك ثلاث مسلمات كانت الدافع الرئيس والسبب الجوهري، الذي ترتب عليه ظهور الفكرة، وسائر النتائج والآثار التي انبثقت عنها؛ وهذه المسلمات هي:

أولًا: أن العقل أصل للنقل، ومن ثم فالنقل فرع عنه، وتابع له.

ثانيًا: أنه لا بد من البدء بمجموعة من الخطوات الضرورية قبل إثبات صحة النقل؛ مثل: معرفة الله وصفاته، وإثباتِ صحة النبوة، وصدق الرسول، وبدون هذا الترتيب لا يمكن أن نصل إلى تقرير صحة الأدلة النقلية.

ثالثًا: الفصل التام بين الدلالتين النقلية والعقلية، والنظر إلى الأدلة السمعية كما لو كانت نصوصًا لفظية مجردة، تنحصر فائدتها في الإخبار عن الله، أو عن رسوله ﷺ، وحجيتها ليست ناشئة من قبيل مضمونها الذاتي؛ وإنما لكونها كلام الله أو كلام رسوله ﷺ.

ولما كانت مناقشة أو نقد فكرةٍ ما يستلزم بصورة حتمية لا غنى عنها النظر في الأسس والمسلمات التي بُنيت عليها، فإن نقدنا لفكرة الدور سيُركز على مناقشة المسلمات الثلاث المذكورة، ثم تقويمها والحكم عليها إيجابًا أو سلبًا، وتصويبًا أو تخطئةً؛ لنرى في نهاية الأمر مدى صحتها من ضعفها.

ولعل من المهم ـ وقبل الشروع في المناقشة التفصيلية للأسس المشار إليها ـ أن نعرض بإيجاز لأحد العوامل التي أسهمت بقدر كبير في نشأة فكرة الدور، وساعدت على ترسخها عند المعتزلة والأشاعرة وسائر الفرق الكلامية الأخرى، ويتعلق هذا العامل بمفهوم علم الكلام وطبيعته، والوظيفة ـ أو الغرض ـ الذي وضع له، وبذل المتكلمون جهودهم في سبيل تحقيقه والوصول إليه.

وقد قُدِّمَتْ لعلم الكلام تعريفات كثيرة ومتنوعة[1] يطول المجال بذكرها تفصيلًا، ومن أشهرها تعريف ابن خلدون أنه «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المنحرفين في الاعتقادات»[2]، وقريب منه إلى حد كبير تعريف البيضاوي والإيجي والتهانوي أنه «علم يُقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير، بإيراد الحجج ودفع الشبه»[3].

ومع تنوع تلك التعريفات، والتفاوت بينها قربًا أو بعدًا إلا أنها تكاد تتفق على أن علم الكلام قائم على توظيف العقل لبيان العقيدة وإثباتها والدفاع عنها ضد المتشككين والملحدين، فهو يؤيد العقائد الشرعية بأدلة عقلية يقينية تقنع المسلم المصدق بهذا الدين وغير المصدق به أصلًا، كما ترد على الشبه والشكوك المثارة حوله[4].

وعلم الكلام في ضوء المفهوم السابق يشتمل على **جانبين**:

جانب إثباتي: يقرر العقيدة ويبرهن عليها بحجج وبراهين عقلية؛ لتصلح للمؤمنين وغير المؤمنين.

جانب دفاعي: ينافح عن العقيدة ويدافع عن أصولها أمام المنحرفين عنها، والمكذبين بها، ويرد على شبهاتهم التي يثيرونها حول أية مسألة من مسائل الدين وأحكامه.

ولن نطيل هنا في مناقشة الخلاف الذي دار حول طبيعة هذا العلم[5]، وهل هو دفاعي فقط، أم يجمع ـ إضافة إلى غرضه الدفاعي ـ جانب الإثبات والتقرير للعقائد؟ لكننا نستطيع أن نرجح غلبة الجانب الدفاعي، وبروزه بصورة أوضح من الجانب الإثباتي في كثير من مراحل نمو العلم وتطوره، ويدل على ذلك **عدة أمور**:

أ ـ التعريفات المقدمة لعلم الكلام، والتي تلح على الجانب الدفاعي؛ كتعريف ابن خلدون، وفيه ينحصر الغرض من هذا العلم في الحجاج عن العقائد بالأدلة العقلية،

---

(١) انظر طرفًا منها عند: الشيخ مصطفى عبد الرازق «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» ص٢٥٣ ـ ٢٦٥، ود. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص١٣ ـ ٢٣، ود. فيصل بدير عون «علم الكلام ومدارسه» ص٣٠ ـ ٣٥، ود. أحمد صبحي «في علم الكلام» ص٢، ٤، ود. عبد الرحمٰن بدوي «مذاهب الإسلاميين» (١/ ٧ ـ ١٢).

(٢) ابن خلدون «المقدمة» ص٤٢٣، طبعة دار الشعب.

(٣) انظر: الإيجي «المواقف» ص٧، والتهانوني «كشاف اصطلاحات الفنون» (١/ ٢٣)، والكردستاني «تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام» (١/ ٨ ـ ١٠)، مطبعة بولاق (١٣١٨هـ).

(٤) انظر: الشيخ مصطفى عبد الرازق «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» ص٢٨، والشيخ محمد عبده «رسالة التوحيد» ص٧، ٨.

(٥) انظر: د. يحيى هاشم فرغل «عوامل وأهداف نشأة علم الكلام» ص٣٠٩ ـ ٣١٢.

والرد على المبتدعين والمنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السُّنَّة.

ب ـ عوامل نشأة العلم، والأسباب التي أدت إلى ظهوره[1]، ويقف على رأسها مواجهة العقائد المضادة للإسلام؛ من يهودية، ونصرانية، ومجوسية، وإلحاد، وأساطير، ولعل هذا العامل كان أبرز الدواعي التي عجَّلت بظهوره، ودارت حوله جُلُّ جهود المتكلمين، لا سيما مع تطور مفهوم الرد على الشبهات، والتوسع الذي لحقه؛ حيث لم يَعُدْ مقصورًا على شبهات أعداء الإسلام، ومَن لم يعتنقوه أصلًا؛ بل امتد ليشمل الرد على المخالفين من الفِرَقِ الكلامية الأخرى، وإن كانت دائرة الإسلام تشملهم؛ ولهذا رأينا مَن يؤكد في تعريفه لعلم الكلام أنه يقصد نصرة عقائد أهل السُّنَّة، والرد على أهل البدع[2].

جـ ـ أهداف العلم وغاياته كما صرح بها أصحابه[3]، وفيها برز الجانب الدفاعي أكثر من غيره، وهذا ما نجده عند أبي حامد الغزالي في «الإحياء»[4]، و«المنقذ من الضلال»[5]؛ بل إن الشعراني يحصر وظيفة كتب العقائد في هذا الغرض وحده، منكرًا بشدة على مَن ظن توقف إثبات العقائد وتحصيلها على النظر، قائلًا: «اعلم ـ رحمك الله ـ أن علماء الإسلام ما صنفوا كتب العقائد ليثبتوا في أنفسهم العلم بالله تعالى؛ وإنما وضعوا ذلك ردعًا للخصوم الذين جحدوا الأدلة أو الصفات أو الرسالة»[6].

وبغلبة الجانب الدفاعي تأثر علم الكلام تأثرًا كبيرًا من حيث المنهج، وطريقة الاستدلال، ونوعية الدلالة السائدة فيه، فما دام المخاطب بالدرجة الأولى من غير المسلمين، فلا بد من إيراد جنس الحجج التي تلزم سائر العقلاء أيًّا كان دينهم، ومن الضروري مواجهته بنفس السلاح الذي يحمله، ولا يصلح في ذلك إلا العقل وحده، أما الاحتجاج بالنقل فلا يكون حجة إلا على المقر بالإسلام والمصدق بكتابه ورسوله ﷺ.

وقد أشار ابن العربي إلى هذا المعنى، حينما أجاب عن سؤال ثار في أذهان بعض

---

(١) انظر: المصدر السابق ص١٨ ـ ٢٧٣، ود. أحمد صبحي «في علم الكلام» (١/ ١٤ ـ ٩٥)، وفيصل بدير عون «علم الكلام ومدارسه» ص١٩ ـ ٢٩.

(٢) انظر: الغزالي «المنقذ من الضلال» ص٩٠.

(٣) انظر: د. يحيى هاشم فرغل «عوامل وأهداف نشأة علم الكلام» ص٣٠٤ ـ ٣٠٧.

(٤) انظر: «الإحياء» (١/ ٣٣، ٩٧).

(٥) انظر: «المنقذ من الضلال» ص٩٠.

(٦) الشعراني «اليواقيت والجواهر» (١/ ٢٢، ٢٣)، نقلًا عن «عوامل وأهداف نشأة علم الكلام» ص٣٠٦.

الناس من معاصريه، وهم يرون تعويل متكلمي الأشاعرة على الأدلة العقلية دون النقلية، فقالوا: «ما عذر علمائكم ـ أي: الأشاعرة ـ في الإفراط بالتعلق بأدلة العقول دون الشرع المنقول في معرفة الرب، واستوغلوا في ذلك؟». فأجاب ابن العربي بأنهم لم يكن خافيًا عليهم أن كتاب الله مفتاح المعارف ومعدن الأدلة، وليس إلى غيره سبيل، ولا بعده دليل، ولا وراءه للمعرفة معرس ولا مقيل، وإنما آثروا الدلالة العقلية لأمرين، يعنينا الثاني منهما، وهو تبصير الملاحدة وتعريف المبتدعة أن مجرد العقول التي يدعونها لأنفسهم، ويعتقدون أنها معيارهم، لا حَظَّ لهم فيها، وليست حكرًا عليهم وحدهم[1].

ولم يقتصر المتكلمون على استخدام الأدلة العقلية وحدها، واعتقاد أنها السبيل الوحيد لتقرير العقائد في مجال محاجة خصوم الإسلام وأعدائه ومجادلتهم، وإنما انتقلوا بالمسلك ذاته حينما درسوا مسائل العقيدة، وألفوا حولها كتبًا، من المفترض أنها تخاطب المسلم المقر بهذا الدين ابتداء، والمصدق بمصدريه الأساسيين القرآن والسُّنَّة، لكن المنهج الكلامي ظل واحدًا دونما تغيير أو تفرقة بين مخاطَب وآخر، وأسلوبًا يُحتج به على هذا أو ذاك، وجاءت فكرة الدور وأسسها الثلاثة كتطبيق وتنظير لهذا الخطأ المنهجي الواضح.

وفيما يلي مناقشة للأسس التي قامت عليها فكرة الدور، مع التنبيه إلى أن الإشكال ليس في القول بإمكان معرفة الله ﷻ، والوصول إليها عقلًا، فتلك حقيقة متفق عليها بين جُلِّ المسلمين؛ بل تعد مزية من مزايا الإسلام؛ حيث يتلاقى مع العقول السليمة والفطر المستقيمة ولا يتعارض معها، كما لا إشكال في كون العقل أداة ووسيلة يتوصل بها إلى صحة النقل وبيان صدقه، فالعقل مناط التكليف، وغير العاقل مرفوع عنه القلم والمؤاخذة؛ وإنما الإشكال الحقيقي يتلخص في أمرين هما محل كل ما سيرد من انتقاد:

الأول: حصر الطريق إلى معرفة الله وصحة النقل في العقل وحده، وإهمال ما عداه من الطرق المعرفية الأخرى.

الآخر: تنحية الأدلة النقلية عن أن تكون مصادر معتمدة للاستشهاد في أصول العقيدة وقضاياها الرئيسة، بكل ما أدى إليه ذلك من جفاف في المؤلفات الكلامية، وإسراف في المعاظلات والاختلافات العقلية، وتحويلها من كتب ترقق القلوب وترطبها إلى مؤلفات صعبة وعسيرة الفهم، لا يستطيع الصبر على مناقشة ما تتضمنه سوى قلة من المتخصصين.

---

(١) ابن العربي «قانون التأويل» ص٥٠١، ٥٠٢، تحقيق: محمد السليماني.

مناقشة الأساس الأول:

وخلاصته: أن العقل أصل للنقل، والنقل فرع عنه وتابع له، وواضح أنه كلام مجمل يحتاج إلى شيء من التفصيل؛ لاحتماله أكثر من معنى، فقد يُراد به أن العقل أصل في ثبوت النقل في نفس الأمر، أو يراد به أن العقل أصل في علمنا بصحة النقل وثبوته.

والمعنى الأول لا قائل به؛ لأن ما هو ثابت في نفس الأمر - بالسمع أو بغيره - هو ثابت، سواء علمنا ثبوته بالعقل أو لم نعلم؛ إذ عدم العلم ليس علمًا بالعدم، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها، وما أخبر به الرسول ﷺ هو ثابت في ذاته، سواء علمنا صدقه أو لم نعلم، وكذلك الحال فيما أخبرت به الرسل صلوات الله وسلامه عليهم، كما أن وجود الرب تعالى وما يستحقه من الصفات حق وصدق، لا فرق في ذلك بين علمنا به أو عدم علمنا؛ إذ لن يغير ذلك من الحقائق شيئًا[1].

والعلم بالأشياء ينقسم من حيث تأثيره في حصول المعلوم أو عدم تأثيره إلى نوعين[2]:

أحدهما: العلم العلمي: وهو ما كان شرطًا في حصول المعلوم؛ كتصور أحدنا لما يريد أن يفعله، فالمعلوم هنا متوقف على العلم به ومحتاج إليه.

والآخر: العلم الخبري النظري: وهو ما كان فيه المعلوم غير مفتقر في وجوده إلى العلم به؛ كعلمنا بوحدانية الله تعالى، وأسمائه وصفاته، وصدق رسله، وملائكته، وغير ذلك، فإن هذه المعلومات ثابتة بنفسها، ومستغنية عن علمنا بها.

والشرع مع العقل من النوع الثاني، فهو مستغنٍ في نفسه عن علمنا وعقلنا، ونحن محتاجون إلى معرفته وأن نعلمه بعقولنا، فإذا حصَّلنا ذلك انتفعنا بهذا العلم، وحصلت لنا صفة لم تكن من قبل؛ ومن ثم فالعقل ليس أصلًا لثبوت الشرع في نفسه، ولا معطيًا له صفة كمال لم تكن من قبل؛ إذ العلم مطابق للمعلوم المستغني عن العلم وتابع له، وليس مؤثرًا فيه[3].

وأما المعنى الثاني من قولهم: «العقل أصل النقل» فيُقصد به أن العقل أصل في معرفتنا بالسمع، ودليل لنا على صحته، وهذا ما يريده المتكلمون من إطلاق تلك القاعدة، وهذا المعنى بدوره يحتمل أمرين، فقد يُقصد بالعقل هنا الغريزة التي فينا،

---

(١) انظر: ابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٨٧، ٨٨)، وابن القيم «مختصر الصواعق المرسلة» (١/ ٩٩).

(٢) انظر: «درء التعارض» (١/ ٨٨).

(٣) انظر: ابن القيم «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» (٣/ ٧٩٩)، تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله.

وقد يراد به العلوم المستفادة بواسطة تلك الغريزة، ولا يخفى أن الغريزة وحدها لا تعد علمًا مستقلًا يمكن أن يعارض النقل أو يباينه؛ بل هي شرط في كل علم عقلي أو سمعي؛ كالحياة وما أشبهها، وما كان شرطًا في الشيء امتنع أن يكون منافيًا له، فالحياة والغريزة شرط في حصول كل العلوم ـ سمعيها وعقليها ـ ولم يقل أحد: إنهما أصل لتلك العلوم، وما سواهما مجرد فروع[1].

وهكذا، لم يبق إلا أن يكون المراد بالعقل ـ الذي هو أصل للنقل ـ المعرفة الحاصلة بالعقل، وعن طريقها توصلنا لصحة النقل وثبوته، ويجب أن نضع في اعتبارنا **عدة ملاحظات** متعلقة بهذه المعرفة، أهمها ما يلي:

أ ـ المعارف العقلية كثيرة جدًا، وليست نوعًا واحدًا؛ بل يصعب حصرها، وليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلًا للسمع ودليلًا على صحته، وإنما ينحصر ذلك فيما يتوقف عليه العلم بصدق الرسول ﷺ[2].

ب ـ والعلم بصدق الرسول ﷺ لا يحتاج إلى سائر العلوم العقلية؛ بل إلى قدر قليل منها، وهو المتعلق بمعرفة أن الله ﷻ أرسله؛ مثل إثبات الصانع، وتصديقه رسوله بالآيات[3].

جـ ـ وهذه المعرفة العقلية التي توصلنا من خلالها إلى معرفة صدق الرسول ـ ومن ثَمَّ جميع السمعيات ـ ليست هي الطريق الوحيد؛ بل ثمة طرق أخرى كطريق المعجزة، والعلم بها ضروري عند كثير من المتكلمين، وما كان من قبيل الضروري فلا يحتاج إلى نظر واستدلال، ومزيد بحث وتفكر؛ وعليه فلا وجه للقول بأن العقل وحده أصل للنقل، مع إمكان استخدام طرق أخرى غيره.

د ـ ولا يمكن للعقل أن يتوصل إلىٰ معرفة الله وما سواها من المعارف إلا بالنظر، وهذا النظر مهما تنوع أو تعددت مناحيه لا بد أن يرجع في نهايته ويعتمد على جملة من العلوم الضرورية والمسلمات البدهية، ولولا هذه المسلمات لم يتحصل على علم أصلًا، كما يقول الجرجاني[4]، ويتبادر سؤال عن خالق هذه العلوم الضرورية وواهبها لكل إنسان.

والمعتزلة مع قولهم بإحداث الإنسان لسائر أفعاله، نجدهم يميلون في هذا

---

(١) انظر: ابن تيمية «درء التعارض» (١/ ٨٩)، وابن القيم «الصواعق المرسلة» (٣/ ٨٠٠).

(٢) انظر: «درء التعارض» (١/ ٨٩)، و«مختصر الصواعق» (١/ ٩٩)، ود. عبد الرحمٰن المحمود «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/ ٨٢٨).

(٣) انظر: «درء التعارض» (١/ ٨٩، ٩٠)، و«الصواعق المرسلة» (٣/ ٨٠٠).

(٤) الجرجاني «شرح المواقف» (١/ ٢٣).

الموضوع إلى ردِّ العلوم الضرورية لفعل الله ﷻ، وهذا ما نص عليه القاضي عبد الجبار؛ حيث قال: «العلم الحاصل للمدرك يجب أن يكون من فعله تعالى ابتداء»[1]، وحينما تكلم عن معرفة العبد لما كُلف به حصرها في **طريقين**:

أحدهما: بأن يفعل الله تعالى فيه العلم به، وهو الذي نسميه ضروريًّا.

والآخر: أن تُنصب له على ذلك دلالة يستدل بها فيفعل هو العلم، وفي كلا الوجهين لا بد أن يفعل الله تعالى ما معه يتمكن من العلم بصفة ما قد كلف[2].

وهكذا، فالمعتزلة يرون أن العلم الحاصل للمكلف ـ ضروريًّا كان أو نظريًّا ـ من فعل الله، ويقرون بأن الله خالق العقول[3]، والمسألة عند الأشاعرة أكثر وضوحًا[4]، حتى إن الإيجي يصرح بأن «العلم غير واقع بالنظر أو بقدرتنا؛ بل بخلق الله تعالى، وهو مذهب أهل الحق من الأشاعرة»[5].

ونجد نفس المعنى يتكرر عند غيره من الأشاعرة؛ كالشهرستاني[6] والجرجاني، وعند ابن حزم والشاطبي، ونفر من الفلاسفة؛ كالعامري والفارابي وابن سينا[7].

ونخرج من خلال هذه الأقوال بحقيقة مهمة؛ وهي أن حصول المعرفة بالله يتوقف عند المعتزلة والأشاعرة على المعرفة العقلية النظرية، وتتوقف المعرفة العقلية على العلوم الضرورية، والعلوم الضرورية يخلقها الله ﷻ؛ وعليه فإن الثقة في العلوم الضرورية تتوقف بصورة ما على معرفة الله، ومعرفة الله تتوقف على النظر المتوقف على العلوم الضرورية، وبذلك يقع المتكلمون في نفس الدور[8] الذي فروا منه عندما منعوا من الاستدلال بالسمع على معرفة الله، وعَوَّلوا على العقل وحده.

وثمة دور آخر وقعت فيه المدرستان عندما تكلموا عن مصدر إيجاب النظر؛ فالأشاعرة الموجبون للنظر شرعًا يُعترض عليهم بأنه لو لم يجب النظر إلا بالشرع؛ لكان في وسع المكلف أن يقول: لا أنظر ما لم يجب، ولا يجب ما لم يثبت الشرع،

---

(١) القاضي عبد الجبار «المغني» (١٢/ ٥٩).

(٢) القاضي عبد الجبار «المحيط بالتكليف» ص١٤، ١٦.

(٣) انظر: «رسائل العدل والتوحيد» (٢/ ١٦٧).

(٤) انظر: د. حسن الشافعي «لمحات من الفكر الكلامي» ص٣١٠، ود. يحيى هاشم فرغل «الأسس المنهجية» ص١٥١.

(٥) الإيجي «المواقف» ص١٢.

(٦) الشهرستاني «نهاية الإقدام» ص٤٤٣.

(٧) انظر أقوالهم تفصيلًا عند: د. رزق الشامي «مناهج علم الكلام في مواجهة القضايا المعاصرة» ص٦٠، ٦١، ود. يحيى هاشم «الأسس المنهجية» ص١٥٠ ـ ١٥٣.

(٨) انظر: د. يحيى هاشم «الأسس المنهجية» ص٢٢٧، ٢٧٣.

ولا يثبت الشرع ما لم أنظر، وليس هنالك أدنى فرق بين منعهم الاستدلال بالسمع على وجود الله، فرارًا من الدور، ثم إيجابهم النظر الموصل إلى إثبات وجود الله بالسمع، وهو دور أكثر وضوحًا.

ويرد الدور أيضًا على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب النظر عقلًا، كما ألزمهم خصومهم من الأشاعرة؛ إذ للمكلف أن يقول حينئذٍ: لا أنظر ما لم يجب النظر، ولا يجب النظر ما لم أنظر، وبالتالي ندور في حلقة مفرغة وإشكالات عديدة، لا تقل عما أوردوه من شبهات حول الاستدلال بالنقل والاحتجاج به[1].

هـ ـ وعلى فرض التسليم بأن العقل أصل للنقل؛ بمعنى أن معرفتنا بصحته لا يتوصل إليها إلا بالأدلة العقلية وحدها، فقد فات متكلمي المدرستين المانعين من الاحتجاج بالأدلة النقلية في أصول العقائد أمر مهم، كان كفيلًا بحل جزء كبير من هذا الإشكال؛ وهو إمكانية الاستدلال بمضمون الأدلة النقلية، وما اشتملت عليه من براهين وحجج عقلية، وحينئذٍ لا يُنظر إلى أدلة السمع باعتبارها نصوصًا مقدسة، أو أوامر ملزمة من كلام الله ورسوله ﷺ فحسب؛ بل يُنظر إليها كقضايا مشفوعة ببراهينها العقلية[2]، وسنعود إلى هذه النقطة بتفصيل أوسع عند مناقشة الأساس الثالث، إن شاء الله تعالى.

و ـ وأخيرًا، يبقى تساؤل عن مدى وفاء المتكلمين بما اشترطوه من اقتصار الحجج المستخدمة في معرفة صحة النقل على الأدلة العقلية، وهل ما قدموه من أدلة كان عقليًّا برهانيًّا، ومحصلًا لليقين الجازم، ورافعًا للخلاف، ومفحمًا للخصوم وأعداء الإسلام، ومبطلًا لكافة شبههم التي أثاروها حول أية مسألة عقدية أو أصل من أصول الإيمان؟ بل لا نذهب بعيدًا، فنتساءل: هل استطاع المعتزلة أو الأشاعرة أو سائر الفِرَق الكلامية أن يُفحموا مخالفيهم أو يُسكتوهم في كل ما شجر بينهم من نزاع واختلاف، والجميع منتسب إلى الإسلام، والكل لا يعول إلا على العقل، ولا يحتج إلا به؟ أظن أن نظرة سريعة إلى التراث الكلامي الذي بين أيدينا تقطع بأن الخلاف ظل كما هو لم يُرفع أو يُحسم، وبقيت الحجج العقلية الجدلية تتصارع فيما بينها دون الوصول إلى حل حاسم.

ومن المفارقات الغريبة، أنه على الرغم من اتفاق الفلاسفة والمتكلمين في التعويل على العقل والثقة في قضاياه، فإن الهوة بينهما ظلت شاسعة، ولم يستخدم الفلاسفة ـ

---

(١) انظر: اليافعي «مرهم العلل المعضلة في الرد على أئمة المعتزلة» ص٥٩، ٦٠، و«تقريب المرام» للكردستاني (١/ ٣١)، و«المواقف» للإيجي ص٢٨ ـ ٣٢، ود. يحيى هاشم «الأسس المنهجية» ص٢٧٤.

(٢) انظر: د. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص١٩٦، و«الآمدي وآراؤه الكلامية» ص١٣٥.

أو بتعبير أدق: لم يرتضوا ـ طرق الاستدلال الكلامية، ونقدوها نقدًا شديدًا، وبادلهم المتكلمون نقدًا بنقد، وهجومًا بهجوم، وصار الصراع بين الفريقين معلمًا واضحًا من المعالم البارزة في مسيرة الفكر الإسلامي، ويكفي أن نشير إلى المعركة التي دارت رحاها بين الغزالي ـ ممثلًا للمتكلمين ـ وابن رشد ـ ممثلًا للفلاسفة ـ في كتابيهما «تهافت الفلاسفة» و«تهافت التهافت».

وقد هاجم كلٌّ من الكندي[1] وابن سينا[2] أدلة المتكلمين، واستفاض ابن رشد في بيان المآخذ الواردة عليها في سائر المسائل[3]، ابتداء من إثبات وجود الله، وانتهاء بإثبات المعاد، في كتابه المعروف «الكشف عن مناهج الأدلة»، وأَبْرَزُ أوجه النقد التي ألح عليها خلو أدلة المتكلمين من صفة البرهان واليقينية؛ بل إنها «إذا تؤملت وُجدت ناقصة عن شرائط البرهان»[4]، وكثير من الأصول التي بُني عليها المذهب الأشعري ـ في نظره ـ سوفسطائية، حتى إن أشهر أدلتهم وأكثرها أهمية ـ وهو دليل الحدوث المعتمد على فكرة الجوهر الفرد ـ عليه من الإشكالات والشبه والإلزامات والشكوك العويصة، سواء في مقدماته أو في الانتقال من المقدمات إلى النتائج ما يكفي لبيان عيوب المنهج الكلامي بصفة عامة[5].

ونفس النقد يتكرر عند ابن الوزير اليماني في أكثر من كتاب له[6]، وعند ابن تيمية والذي خصص العديد من مؤلفاته لهذا الغرض[7]، وعند تلميذه ابن القيم[8]، وجميعهم ينتهي إلى أن أدلة المتكلمين أكثرها جدليات ومنازعات، ربما أفلحت في إفحام الخصوم والفلج في المناظرات؛ لكنها لم تصل بحال إلى قطع الشكوك وتحصيل اليقين.

وقد اعترف نفرٌ من المتكلمين بما في المنهج الكلامي وأدلته من مآخذ وانتقادات،

---

(١) انظر: د. السيد رزق الحجر «مسائل العقيدة بين البرهنة القرآنية والاستدلال الكلامي» ص١٨ ـ ٢٢.

(٢) انظر: د. عاطف العراقي «تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية» ص٢٣، ٢٤.

(٣) انظر: مقدمة د. محمود قاسم لتحقيق «مناهج الأدلة» ص٩، ١٠، ود. محمد عبد الله الشرقاوي «دراسات في العقيدة الإسلامية» ص٨٢ ـ ٨٥.

(٤) انظر: «فصل المقال» ص٣٣، تحقيق: مصطفى عبد الجواد عمران، و«مناهج الأدلة» ص١٣٥، تحقيق: د. محمود قاسم.

(٥) انظر: «مناهج الأدلة» ص١٣٢ ـ ١٥٤.

(٦) انظر: د. رزق الحجر «ابن الوزير اليمني ومنهجه الكلامي» ص١١٧ ـ ١٧٩.

(٧) ويكفي للتدليل على ذلك موسوعته الحافلة «درء تعارض العقل والنقل»، وكتابه «بيان تلبيس الجهمية»، وغير ذلك الكثير، وانظر موقفه التفصيلي عند د. المحمود «موقف ابن تيمية من الأشاعرة».

(٨) ومن أشهر كتبه في هذا الصدد: «الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة»، و«اجتماع الجيوش الإسلامية لغزو المعطلة الجهمية»، و«قصيدته النونية».

وكان من آثار ذلك شيوع ظاهرة لافتة للنظر؛ وهي رجوع كثير منهم عن التعويل على الأدلة الكلامية الجدلية التي لم تقطع النزاع، وإيثار طريقة القرآن المشتملة على ما يرضي العقل والذوق والفطرة، وتخاطب جميع ما في الإنسان من ملكات، كما تتناسب مع سائر طبقات المكلفين دون عسر أو مشقة.

ويأتي على رأس القائمة أبو الحسن الأشعري[(١)]، وأبو المعالي الجويني[(٢)]، والشهرستاني[(٣)]، والرازي[(٤)]، ومن المعتزلة أبو القاسم الكعبي البلخي وابن أبي الحديد[(٥)]، وأما أبو حامد الغزالي وموقفه من علم الكلام ومناهجه وتجربته الطويلة معه فموضوع طويل الذيل، وقد بسطه الغزالي في «المنقذ من الضلال»[(٦)]، وفي «إلجام العوام»[(٧)] وفي «إحياء علوم الدين»[(٨)].

ونود التنبيه إلى أن المقصود من عرض الأقوال السابقة ليس محاولة تقويم المنهج الكلامي أو الحكم عليه، فتلك قضية كثر فيها الكلام وتشعب؛ وإنما غرضنا إبراز التناقض الواضح بين ما صرح به المتكلمون نظريًا وأطالوا في تأكيده من أن أدلتهم يقينية، ومعتمدهم في أبواب العقيدة الرئيسة هو العقل المفيد للقطع، دون النقل المحتمل للعديد من الإشكالات، وعدولهم عن الاحتجاج به فرارًا من الوقوع في الدور، وإيثارًا لإقناع الخصوم وإفحامهم، ثم هم بعد ذلك كله يعترفون بما في مسالكهم من جدال وبُعد عن اليقين، ونزاع لا ينتهي ولا يصل إلى فائدة تساوي أو حتى تقارب ما بُذل فيه من جهد ومشقة.

مناقشة الأساس الثاني:

وأما الأساس الثاني، والذي ينص على ضرورة البدء أولًا بمعرفة الله وصفاته نظريًا، وبالأدلة العقلية، ثم إثبات صحة نبوة الرسول وصدقه في كل ما يخبر به، قبل الوصول إلى إثبات صحة النقل، واعتبار هذا الطريق هو الوحيد لتقرير صحة كلام الله، وكلام رسوله ﷺ ـ فأهم الانتقادات الموجهة إليه أمران:

---

(١) انظر: حماد الأنصاري «أبو الحسن الأشعري» ص٩ ـ ٢١.

(٢) انظر: ابن القيم «الصواعق المرسلة» (٢/ ٦٦٤).

(٣) انظر: «نهاية الإقدام» ص٣، ٤، و«إيثار الحق على الخلق» ص١٣.

(٤) انظر: الزركان «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية» ص٦٣٨ ـ ٦٤٣، وابن الوزير «إيثار الحق على الخلق» ص١٣، وابن القيم «الصواعق المرسلة» (٢/ ٦٦٦).

(٥) انظر: ابن الوزير «إيثار الحق على الخلق» ص١٣.

(٦) انظر: «المنقذ من الضلال» ص٨٢ ـ ٩٣، تحقيق: د. عبد الحليم محمود.

(٧) انظر: «إلجام العوام» ص٨٦ ـ ٩٨.

(٨) انظر: «إحياء علوم الدين» (١/ ٣٣، ٣٤، ٩٤ ـ ٩٩).

الأول: أنه قصر السبيل إلى معرفة الله تعالى ـ وهي أصل معرفتنا بصحة النقل ـ على طريق العقل المعتمد على النظر والاستدلال دون غيره، مع أن هناك سُبُلًا أخرى يمكن للمكلف أن يتعرف من خلالها على خالقه ومولاه سبحانه، ومنها ما اعترف المعتزلة والأشاعرة أنفسهم بصحة دلالته.

وأول ما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد وجود اتجاه داخل المذهب الاعتزالي يُسمَّى أهله بأصحاب المعارف، وهؤلاء يرون أن المعارف كلَّها ـ بما فيها معرفة الله تعالى ـ ضرورية من فعله ﷻ، وينكرون أن يكون أي نوع من أنواع العلوم أو المعارف مكتسبًا للإنسان، كما يذهبون إلى أن معرفة الله لا تتأتى بالنظر في الجواهر والأعراض، وأن الذين فعلوا ذلك قد تكلفوا ما لا يجب عليهم، وأصابوا من غامض العلم ما لا يُقدر عليه، وممن قال بهذا المذهب أديب المعتزلة المشهور الجاحظ وأبو علي الأسواري[(١)].

وقد أورد القاضي عبد الجبار[(٢)] حجج هذا الفريق، واستفاض في الرد عليها، مرجحًا مذهب جمهور أصحابه القائلين بأن معرفة الله تعالى لا يوصل إليها إلا بالنظر والاستدلال، وإن كان يعود فينبه إلى أن النظر ليس مقصودًا لذاته وإنما المقصود منه المعرفة، حتى لو أمكننا تحصيل المعرفة بدونه لكان لا معنى لإيجابه[(٣)]، وفي ذلك اعتراف منه بإمكانية تحصيل المعرفة بطريقٍ غير النظر والاستدلال، لكن الظاهر أن هذا الفرض مجرد تجويز نظري؛ لأن القاضي بعد ذلك أبطل سائر الطرق الأخرى كالضرورة والمشاهدة والتقليد[(٤)]، منتهيًا إلى أن «معرفة الله لا تُنال إلا بحجة العقل»[(٥)].

ومن أهم الطرق التي يُعرف بها الله تعالى ـ غير النظر والاستدلال ـ طريق الفطرة؛ حيث وضع سبحانه في نفس كل إنسان شعورًا فطريًا ضروريًا، يحسه البر والفاجر، والمؤمن والكافر، وهو شعور غامر يملأ على الإنسان أقطار نفسه، إقرارًا بخالقه وتألهًا له، ولا يستطيع أحد دفعه، ولا يملك رده، ويصير أشد رسوخًا من مبدأ العلم الرياضي؛ كقولنا: إن الواحد نصف الاثنين، ومبدأ العلم الطبيعي كقولنا: إن الجسم لا يكون في مكانين، وغير ذلك من الحقائق والمسلمات، قال تعالى: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٥٢، ود. عائشة المناعي «أصول العقيدة» ص٧٧، ٧٨.

(٢) القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٥٦، ٥٧.

(٣) المصدر السابق ص٦٧.

(٤) المصدر السابق ص٥١ ـ ٦٣.

(٥) المصدر السابق ص٨٨.

﴿فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠] وهو استفهام تقريري، يتضمن تقرير الأمم على ما يعترفون به من أنه ليس في الله شك.

والمعرفة الفطرية معرفة ضرورية، ومحض هبة من الله لعباده، لم تنشأ عن نظر أو تفكر، وليست من صنع حجة أو قياس، بل هي أسبق من هذا كله وأبلغ؛ لأنها فطرة الله التي فطر الناس عليها[1] وأكثر المفسرين على أن هذه الفطرة هي الميثاق الذي أخذه الله على بني آدم قبل أن يوجدوا، وجعل منه حجة قائمة عليهم، لا يسعهم جهلها أو التنكر لها، اعتذارًا بتقليد الآباء والأجداد[2]، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢].

وفي ضوء ما تقدم يظهر لنا أن العلم بالخالق ضروري لا يحتاج إلى نظر، وإنما إلى تذكير يوقظ من سِنة الغفلة؛ كالموت الذي يغفل أكثر الناس عن أنه حقيقة ضرورية، لا يمكن لأحد أن يجادل أو يشكك في وقوعها، وقد ذهب عدد غير قليل من أئمة الأشاعرة إلى هذا المذهب، واختاروا أن معرفة الله فطرية ويمكن تحصيلها بداهة ودونما حاجة إلى نظر واستدلال، مما يدل على عدم صحة الإجماع الذي نقله بعضهم من أن معرفته سبحانه لا تُنال إلا بالنظر.

ومن القائلين بهذا الرأي من الأشاعرة الشهرستاني، الذي مال إلى أن إثبات وجود الله ليس من النظريات التي يقام عليها برهان، فالفطرة الإنسانية السليمة شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم قدير، ولذا لم يرد التكليف بمعرفة الصانع وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشريك[3]، ويقر الرازي بأن معرفة وجود الصانع كالأمر الضروري اللازم لجبلة كل عاقل، ويعترف بوجود طرق أخرى للدلالة على وجوده ﷻ، منها ما يتعلق بتصفية الباطن وتهذيب النفس ورياضتها، مقتربًا بذلك من المسلك الصوفي[4].

وقريبًا من طريقة الرازي يصرح الآمدي بأن النظر واجب في حق من لم يحصل له

---

(١) انظر: د. محمد عبد الله الشرقاوي «دراسات في العقيدة الإسلامية» ص٤٩ ـ ٥٢، د. صلاح الصاوي «فاعلم أنه لا إلـٰه إلا الله» ص٧، ٨، وعثمان بن علي حسن «منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد» (١/ ٢١٣)، ود. عوض الله حجازي «ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامي» ص١٢٤ ـ ١٤٠.

(٢) انظر: «تفسير ابن كثير» (٢/ ٢٦١ ـ ٢٦٤)، وحافظ أحمد حكمي «معارج القبول» (١/ ٢٩ ـ ٣٧)، وابن أبي العز الحنفي «مختصر شرح العقيدة الطحاوية» ص١٠٤ ـ ١١٣، والآلوسي «روح المعاني» (٥/ ٩٣ ـ ١٠٢).

(٣) الشهرستاني «نهاية الإقدام» ص١٢٤، ١٢٥.

(٤) الرازي «التفسير الكبير» (٢/ ١١٤)، وانظر: الزركان «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» ص١٩٦، ١٩٧.

العلم بالله بغير النظر، وإلا فمن حصلت له المعرفة بغير طريق النظر فليس واجبًا في حقه أن ينظر ويستدل، والطرق الأخرى بخلاف النظر قد تكون بأن يخلق الله للمكلَّف العلم به من غير واسطة، وإما بأن يخبره من لا يشك في صدقه كالمؤيد بالمعجزات القاطعة، وإما بطريق السلوك والرياضة وتصفية النفس وتكميل جوهرها، حتى تصير متصلة بالعوالم العلوية، عالمة بها، مطلعة على ما ظهر وبطن، من غير احتياج إلى دليل ولا تعلم ولا تعليم(١).

وممن نُسب إليه هذا المذهب أيضًا أبو حامد الغزالي، وهو يرى أن وجود الله وقدرته وعلمه وسائر صفاته يشهد له بالضرورة كل ما نشاهده وندركه بالحواس الظاهرة والباطنة، وأظهر الموجودات وأجلاها هو الله تعالى، ويتعجب من طريقة المتكلمين في استدلالهم على وجود الله وما فيها من تدقيقات ومسالك عويصة، تنبو عن أفهام العوام وأكثرية المكلفين(٢).

ويبقى آخرون ممن قالوا بفطرية معرفة الله؛ كالراغب الأصفهاني، وأبي المعين النسفي، وعبد الملك بن أسد الطوخي، وابن عطاء الله السكندري، وإخوان الصفا، والسيالكوتي، ونسبه ابن تيمية إلى جمهور النظار من جميع الطوائف؛ كالكرامية، والأشعرية، والضرارية، والجهمية، وغيرهم، فضلًا عن أهل السُّنَّة والحديث، وأخذ به من فلاسفة الغرب في العصور الوسطى أوغسطين وأنسلم، ووليم أف أوكام، وفي الفلسفة نجد اثنين من أشهر أعلامها يقولان بمذهب الفطرة، وهما: ديكارت الذي رجع دليله الوجودي إلى فكرة مغروسة في النفس، سابقة على التفكير، وكانط الذي انتقد الأدلة العقلية على وجود الله، وأقام مكانها أساسًا أخلاقيًا، بنى عليه إثبات وجوده ﷻ، وهذا الأساس الأخلاقي فطري في النفس الإنسانية(٣).

وثمة طريق آخر سلكه بعض الأشاعرة وغيرهم في إثبات وجود الله، يختلف عن الطريق العقلي، وهو ما يُعرف بطريق المعجزة، وقد قال به القاضي أبو يعلى، والخطابي(٤)، والبيهقي(٥)، والآمدي(٦)، وأومأ ابن تيمية إلى صحة تلك الطريقة

---

(١) الآمدي «أبكار الأفكار» (١/ ٨٧)، تحقيق: د. أحمد المهدي.

(٢) انظر: الغزالي «الإحياء» (٤/ ٣١٢)، و«فيصل التفرقة» ص١٧٢، من مجموعة «القصور العوالي».

(٣) انظر في تفصيل تلك الأقوال: ابن تيمية «درء التعارض» (٧/ ٣٩٥، ٣٩٦)، والقاسمي «دلائل التوحيد» ص٢٢، ومحمد صالح الزركان «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية» ص١٨٣ ـ ١٨٥، وعثمان علي حسن «منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد» (١/ ٢١٠ ـ ٢١٤)، و«حاشية السيالكوتي على شرح المواقف» (١/ ١٨).

(٤) حكاه عنه ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (١١/ ٢٧٧).

(٥) انظر: البيهقي «الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد» ص٤٥، ٤٦، تحقيق: عصام الكاتب.

(٦) انظر: الآمدي «أبكار الأفكار» ص٢٩٨، تحقيق: د. أحمد المهدي.

وشرعيتها، إذا حررت[1]، ودافع عنها ابن القيم بقوة، واصفًا إياها بأنها من أقوى الطرق وأصحها وأدلها على الصانع وصفاته وأفعاله، وارتباط أدلتها بمدلولاتها أقوى من ارتباط الأدلة العقلية الصريحة بمدلولاتها، فإنها جمعت بين دلالة الحس والعقل، ودلالتها ضرورية بنفسها، ولهذا يسميها الله آيات بينات[2].

وخلاصة هذه الطريقة: أن الله ﷻ إذا أرسل رسولًا إلى قومه وأخبرهم أنه رسول من عند الله يُوحى إليه ـ أيّدَه وصدَّقه بآية تدل على صحة نبوته، ودعوة كل رسول إلى قومه تتضمن عدة أمور[3]:

الأول: أنه رسول مبعوث برسالة ما.

الثاني: أن هناك ربًّا وإلهًا هو الذي أرسله، سواء أكان المخاطب يقر بوجود هذا الإلـٰه أم لا يقر بوجوده.

الثالث: أنه مرسل لدعوة الناس إلى الإقرار لله بالربوبية والألوهية.

فإذا جاء الرسول بمعجزة تدل على صدقه ثبتت تلك الأمور الثلاثة، ومن أهمها أن هناك ربًّا وخالقًا؛ إذ المعجزة حدث لا يقدر عليه البشر، فلا بد أن الذي أيد الرسول بها هو رب البشر ﷻ، وليس بلازم أن تتقدم معرفة المكلف بالله حتى يصدق بالرسل، فالمعجزة في نفسها دليل على وجوده وربوبيته ﷻ، وأما إن كان مقرًّا بوجود الله بمقتضى فطرته التي لم تتغير فالمعجزة تقرر عنده النبوة والوحدانية في الألوهية.

وقد جاء القرآن بهذه الطريقة في قضية فرعون؛ فإنه كان منكرًا للرب جل وعلا ظاهرًا، وكان مُقرًّا بوجوده باطنًا، فحاجه موسى عليه السلام، ومن ضمن ما احتج به عليه آيتا العصا واليد، ووصفهما الله بالبرهانين، ولو لم يكن في المعجزة حجة على وجود الرب وربوبيته ما احتج بهما موسى عليه السلام على دعوى فرعون في جحد الربوبية، ولاعترض فرعون بأن تلك الآيات ليست بحجة؛ فثبت من ذلك إمكانية إثبات وجوده وربوبيته ﷻ بالمعجزات، وإن لم يكن المخاطَب أو المرسَل إليه مقرًّا بذلك.

ونخلص من الكلام عن طريقي الفطرة والمعجزة، واعتراف طوائف كثيرة من المتكلمين بصحتهما إلى أنهما يتضمنان الرد الواضح على حصر المتكلمين معرفة الله في النظر العقلي وحده[4].

---

(١) انظر: ابن تيمية «درء التعارض» (٧/ ٢٩٧ ـ ٣٠٣).

(٢) انظر: ابن القيم «الصواعق المرسلة» (٣/ ١١٩٧)، تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله.

(٣) انظر: خالد بن عبد اللطيف «منهج أهل السُّنَّة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى» (١/ ٢٩٢ ـ ٢٩٥)، ود. صلاح الصاوي «فاعلم أنه لا إلـٰه إلا الله» ص١١، ١٢.

(٤) وفي هذا المعنى يقول ابن الوزير اليمني في كتابه «البرهان القاطع في إثبات الصانع» ص٤٩ في سياق مناقشته لمن حصروا معرفة الله في طريق معين: «والطرق إلى معرفة الله كثيرة، ولله در من قال:

وما يترتب على ذلك من منع الاحتجاج بالسمع فرارًا من الوقوع في الدور، وإذا تقرر أن معرفته سبحانه لا تتوقف على النظر العقلي أمكن لنا أن نستدل بالنقل على سائر المسائل العقدية أصولًا وفروعًا، سواء توقفت صحة النقل عليها أو لم تتوقف.

الانتقاد الآخر:

أن المتكلمين قد استقروا على ترتيب معين تُعرف به صحة النقل، ومنعوا من سلوك ما يخالفه؛ إذ لا يمكن من وجهة نظرهم أن نعرف صدق الرسول قبل أن نعرف وجود الله، وكونه قادرًا مؤيدًا للرسل بالمعجزات، ومتكلمًا أوحى إليهم ما يبلغونه إلى العباد، والحق أن أمامنا طريقًا آخر ذا ترتيب مختلف عما قالوا به، وذلك أن نبدأ أولًا بإثبات النبوة بأكثر من وسيلة، فإذا تبين لنا صدق الرسول بالأدلة المتنوعة ـ عقلية أو ضرورية أو من خلال استقراء أحواله ـ وجب علينا تصديقه في كل ما أخبر عنه واتِّباعه في كل ما جاء به، سواء في الإلـٰهيات، أو في السمعيات، أو في الأحكام الشرعية العملية، أو في غيرها من أمور الدين.

وقد عوَّل بعض أئمة الأشاعرة من القائلين بفكرة الدور على هذه الطريقة بصورة جزئية، وهذا ما فعله الجويني في صفة الكلام؛ حيث رأى أن المعجزات إذا دلت على صدق الرسل، وأخبروا بعد ثبوت صدقهم عن الكلام الثابت لله في الجملة، ثم أخبروا عن تفاصيل متعلقاته؛ فيُعلم على القطع أنه ﷻ متكلم[1]، ولا أدري ما الذي حال بين إمام الحرمين وبين توسيع هذه الفكرة، فلا تقتصر على صفة الكلام؛ بل تشمل سائر الصفات وأمور العقيدة أصولًا وفروعًا.

ولعل الغزالي كان أكثر توسعًا من شيخه حينما ذهب إلى أن المكلف إذا صدق الرسول فينبغي أن يصدقه في صفات الله تعالى؛ ككونه حيًّا قادرًا عالمًا متكلمًا مريدًا ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ وليس عليه البحث عن حقيقة هذه الصفات، ولا تَعَلُّم أدلة المتكلمين[2]، ولكن الغزالي عاد متأثرًا بفكرة الدور فمنع من الاستدلال بالسمع على صفة الكلام في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد»[3].

= وفي كل شيء له آية ... تدل على أنه واحد

ولا ندعي أن جميع المكلفين ما عرفوا الله إلا من طريق تصديق الأنبياء، بل ندعي أن كثيرًا من المكلفين ما عرفوا الله إلا من طريق تصديق الأنبياء»، وقد استفاض في كتابه هذا في تعداد الطرق المتنوعة التي يُتوصل بها إلى معرفة الخالق ﷻ.

(١) انظر: الجويني «الإرشاد» ص٤ ـ ٧٦، و«شرح الإرشاد» لأبي بكر بن ميمون ص١٨٥ ـ ١٨٨.

(٢) انظر: الغزالي «الرسالة الوعظية» ص٥٨، ضمن مجموعة رسائل الغزالي.

(٣) انظر: «الاقتصاد في الاعتقاد» ص١٠٢.

ويظهر نفس المسلك عند كلٍّ من الرازي[1] والآمدي[2] وسعد الدين التفتازاني[3] في استدلالهم على بعض الصفات، ونبه الشهرستاني[4] إلى أن معرفة صدق الرسول لا تنحصر في المعجزات الخارقة للعادة؛ بل هناك سبل أخرى متعددة، وفي ظني أن متأخري الأشاعرة لو اعتنوا بهذا المسلك المنهجي ووسعوا من مجالات استخدامه لكانوا قد تخلصوا بصورة كبيرة من فكرة الدور وما نتج عنها من آثار، ولعولوا أكثر على الدليل النقلي وأولوه المكانة اللائقة به، دون إهمال للعقل وبراهينه، ولم تتضخم لديهم الفجوة بين النقل والعقل، والتي لم تكن موجودة عند شيوخ المذهب الأوائل.

مناقشة الأساس الثالث:

ويبقى الأساس الثالث والأخير، والمتعلق بفصل المتكلمين بين الأدلة النقلية والعقلية فصلًا تامًا، والنظر إلى أدلة السمع باعتبارها نصوصًا لفظية، تكتسب الحجية من جهة إخبارها عن كلام الله أو رسوله ﷺ، ومن ثم منعوا من الاحتجاج بها على صحة النقل؛ لأنه سوف يكون حينئذٍ من باب الاحتجاج بالشيء على نفسه، وهو دور ممتنع.

وقد ظهرت بوادر هذا الفصل بين الدلالتين في تقسيم الأدلة إلى نقلية وعقلية، وإظهارهما كما لو كانا نوعين متباينين؛ فإما نقلًا وإما عقلًا، وكان بإمكان المتكلمين أن ينظروا إلى الأدلة النقلية من وجهة مغايرة للطريقة التي رسخت في أذهانهم؛ وذلك أن أدلة القرآن والسُّنَّة تتضمن وجهين من الدلالة[5]:

الأول: دلالتها باعتبارها إخبارًا صادقًا عن الله تعالى، وعن رسوله ﷺ، وهذا النوع لا يتم الاحتجاج به إلا بعد إثبات حجية الكتاب والسُّنَّة، ومن ثم لا يُسلِّم به غير المؤمن بتلك الحجية.

الآخر: دلالتها من حيث ما تشتمل عليه من تنبيه وإرشاد إلى براهين وحجج عقلية، فالمسألة العقدية ترد ومعها دليل إثباتها، والذي يمكن أن يُخاطَب ويحاجّ به كل إنسان عاقل منصف ـ مؤمنًا كان أو كافرًا ـ وفي هذا الوجه يستدل بمضمون النصوص وألفاظها معًا، لا بمجرد ألفاظ، أو إخبار خالٍ من الحجية والبرهان؛ فتكون دلالة سمعية عقلية في وقت واحد.

---

(١) انظر: الرازي «المحصل» ص٤٠٧، و«معالم أصول الدين» ص٤٧.

(٢) انظر: الآمدي «أبكار الأفكار» ص٢٩٨، تحقيق: د. أحمد المهدي، وانظر أيضًا: ص٣٢٧.

(٣) انظر: التفتازاني «شرح المقاصد» (٤/٣٨، ٥/١٨).

(٤) انظر: الشهرستاني «نهاية الإقدام في علم الكلام» ص٤٣٧ ـ ٤٤٢.

(٥) انظر: ابن تيمية «مجموع الفتاوى» (٦/٧١، ٧٢)، «النبوات» ص١٦٢، ١٦٣، وابن القيم «مختصر الصواعق المرسلة» (١/١١٧).

ولو قُدر للمتكلمين أن يعنوا بهذا النوع الثاني ويهتموا بإبرازه بقدر كاف لما سيطرت عليهم فكرة الدور، ولما عدلوا عن الاستشهاد بالسمع؛ ظنًّا منهم أنه استدلال بألفاظ ونصوص خبرية لا تقنع خصمًا ولا تفحم مجادلًا ولا تزيل الشبه والإشكالات، والمثير حقًّا للتعجب والاستغراب أنهم قد اعترفوا نظريًا بالحقيقة المتقدمة، ونصوا عليها في أكثر من موضع؛ لكن عندما خاضوا في مجال الاستدلال الفعلي لم يطبقوها بصورة تُذكر، مما يدل على مدى التفاوت بين جانبي النظر والتطبيق.

ولأئمة المعتزلة نصوص كثيرة يعترفون فيها باشتمال القرآن على سائر أنواع الأدلة والحجج، ويوضح القاضي عبد الجبار ما اختص به القرآن من الأدلة المستقيمة في التوحيد والعدل، وما تضمنه من الشريعة التي تستقيم على النظر والاستنباط وعلى طريقة العقل؛ لأن ذلك لا يكاد يتفق[1]، وهو يرد على من زعم خلو القرآن من التنبيه إلى أدلة علم الكلام[2]، مقررًا أن جميع العلوم بأسرها ترجع إليه «فأهل كل علم يلتجئون إليه في أصول علومهم ويبنون عليه كتبهم؛ فإن المتكلمين إنما بنوا الكلام في التوحيد على ما ذكره تعالى في كتابه، وكذا اعتمدوا عليه في مسائل البعث والنشور والإعادة وحدوث الأجسام ووجوب النظر والتفكر»[3] وغير ذلك، مما يطول ذكره.

وفي نص مهم نقله ابن تيميَّة[4] عن القاضي - في سياق كلامه عن معرفة الله - يعترف بأن أجل تلك الطرق «وأعظمها وأوضحها وأبينها ما في القرآن، مما نبه الله عليه وجعله في عقول العقلاء؛ فينبغي أن يراعيه ويديم النظر فيه ويواصل الفكر في آيات الله، ويعتبر بالنقل والاعتبار تنال المعرفة» وليت المعتزلة - بل القاضي نفسه - استمعوا إلى تلك النصيحة وطبقوها عمليًّا في مصنفاتهم الكلامية المتعددة.

وحكى ابن الوزير اليمني[5] أقوالًا كثيرة لنفر من المعتزلة المتأخرين؛ كأبي الحسين البصري، ومختار بن محمود الملاحمي، وابن متويه، والحاكم الجشمي، فضلًا عن علماء الزيدية، وهم وثيقو الصلة بالفكر الاعتزالي، وكلهم يقر بتفضيل حجج القرآن وأدلته على مسالك المتكلمين في البرهنة والاستدلال، فبراهين القرآن تتميز بالسهولة والوضوح؛ بينما أدلة المتكلمين فيها من الصعوبة والتعقيد ما يصعب على غير المتخصصين أن يفهموها.

---

(١) القاضي عبد الجبار «المغني» (١٦/ ٣٤٢).

(٢) القاضي عبد الجبار «تنزيه القرآن عن المطاعن» ص٢٦١.

(٣) القاضي عبد الجبار «المغني» (١٦/ ٣٢٩، ٣٣٠).

(٤) ابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (٧/ ٣٠٣، ٣٠٤).

(٥) انظر: ابن الوزير «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان» ص١٨ - ٢٠.

وبراهين القرآن توافق الفطرة وتناسب جميع العقول، وبراهين المتكلمين تتسم بالجفاف والبعد عن مس الجانب القلبي العاطفي في كيان كل مكلف، وأدلة القرآن يقينية، بينما أدلة المتكلمين جدلية طويلة المقدمات، إن أورثت يقينًا لفرد أو اثنين لم تورثه لبقية الأمة[1]، وقد أشار القاضي عبد الجبار إلى طرف من وجوه الفرق السابقة بين الدليل القرآني والدليل الكلامي قائلًا: «فإن الله ﷻ ينبه على المعاني التي يستخرجها المتكلمون بمعاناة وجهد ـ بألفاظ سهلة قليلة تحتوي على معانٍ كثيرة»[2].

وتبدو المسألة أكثر وضوحًا وتفصيلًا عند أئمة الأشاعرة، ويهمنا هنا موقف المتأثرين منهم بفكرة الدور، ويطالعنا رأيٌ للجويني يتوافق تمامًا مع ما تقدم ذكره من وجود جانبين للنصوص الشرعية؛ أحدهما: من جهة الإخبار، والآخر: من جهة الاشتمال على الأدلة العقلية، وقد صرح بذلك في سياق رده على اعتراض وُجه للأشعري لاحتجاجه على وجود الله بآية من القرآن، وهي قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾﴾ [الواقعة: ٥٨]، وكيف يسوغ الاستدلال على من ينكر الصانع بآية من القرآن، والمحتج عليه ينكر حجيته، بل ينكر الصانع أصلًا؟![3].

وقد أجاب الجويني على ذلك الاعتراض من وجهين[4]:

أولهما: أن أبا الحسن لم يرد عليهم بنفس الآية، وإنما استدل عليهم بمعناها، وهي تنطوي على وجه الحجاج، وعلى من يعترض على صنيعه أن يعترض كذلك على كل ما ورد في القرآن من محاجّة للكافرين.

الآخر: أن أبا الحسن أراد باحتجاجه بالآية أن يرد على منكري الكلام، ملزمًا لهم أن ما تركوه من الحجاج مذكور في كتاب الله ومنصوص عليه.

وأظن أن جواب إمام الحرمين المتقدم ـ ويشابهه تمامًا كلام مماثل للباقلاني ـ يهدم فكرة الدور من أساسها، ويثبت إمكانية الاحتجاج بالدليل النقلي في أهم مسألة عند المتكلمين، وهي التي بُني عليها سائر أصول الاعتقاد وهي إثبات وجود الله، ولا أدري لماذا لم يلتزم الجويني وبقية أصحابه الأشاعرة بتلك الحقيقة، متخلصين بذلك من مشكلة الدور وما ترتب عليها من نتائج وآثار؟!

ولأبي حامد الغزالي عناية كبيرة بهذا الموضوع في كتابه «إلجام العوام» حيث يستدل بأدلة من القرآن على سائر الأصول العقدية الكبار، بالرغم من منعه الاحتجاج

---

(١) انظر: د. الحجر «مسائل العقيدة ودلائلها» ص٩٥ ـ ١١٢.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار «المحيط»، نقلًا عن ابن الوزير «ترجيح أساليب القرآن» ص١٩.

(٣) انظر: الجويني «الشامل» ص٢٧٧.

(٤) المصدر السابق ص٢٨٧.

بالنقل عليها في كتبه الكلامية كـ «الاقتصاد» وهو يرى أن الخلق ينبغي أن يعرفوا جلال الخالق وعظمته بتلك الأدلة، وليس بأقوال المتكلمين المبنية على فكرة الجواهر والأعراض، بما فيها من مقدمات وتقسيمات تشوش قلوب العوام، وينتهي أبو حامد من خلال مقارنة مهمة بين أدلة القرآن وأدلة المتكلمين إلى نتيجة مصوغة بأسلوب أدبي مليء بالتشبيهات «فأدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس، ويستضر به الأكثرون، بل أدلة القرآن كالماء ينتفع به الصبي الرضيع والرجل القوي، وسائر الأدلة كالأطعمة التي ينتفع بها الأقوياء مرة ويمرضون بها أخرى، ولا ينتفع بها الصبيان أصلًا»[١].

ولا يخرج الرازي عن الإطار السابق مع تنبيهه الصارم لفكرة الدور، وهو يؤكد أن الآيات الدالة على إثبات الصانع وصفاته وإثبات النبوة والرد على المنكرين ـ أكثر من أن تحصى[٢]، وفي الوقت الذي يمتنع فيه من الاحتجاج بالنقل على وجود الله نجده يسوق كلامًا مطولًا في غاية الإجادة والتحقيق، يستعرض خلاله الأدلة القرآنية على هذه المسألة، ولو وقف الأمر عند هذا الحد لقيل: إن استدلاله بالقرآن على سبيل التأكيد والتعضيد، لا على سبيل الاستقلال، لكنه ينص بوضوح على أن الأدلة القرآنية أرقى وأسمى[٣]، ثم يعود في أواخر حياته إليها نابذًا المسالك الجدلية العسيرة، ومؤثرًا طريقة القرآن بعد أن اختبر الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية؛ فما وجدها تشفي عليلًا ولا تروي غليلًا، وما حصل منها فائدة تساوي ما في القرآن؛ لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال لله، ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية[٤].

وقد توالت عبارات الأشاعرة المتأخرين؛ كالإيجي[٥] والزركشي[٦] في بيان اشتمال القرآن على أبلغ الدلائل وأقواها، فضلًا عما استفاض فيه غيرهم من منتقدي علم الكلام كابن تيميَّة[٧]، وابن القيم[٨]، وابن الوزير اليمني[٩]، وبعض الفلاسفة، ولا

---

(١) الغزالي «إلجام العوام عن علم الكلام» ص٨٨، ٨٩، وانظر: «فيصل التفرقة» ص١٤١، و«الرسالة الوعظية» ص٥٨.

(٢) انظر: «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (١/ ١١٨).

(٣) انظر: محمد صالح الزركان «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» ص١٩٧ ـ ٢٠١.

(٤) انظر: السبكي «طبقات الشافعية» (٥/ ٣٧)، والصفدي «الوافي بالوفيات» (٤/ ٢٥٠).

(٥) انظر: الإيجي «المواقف بشرح الجرجاني» (١/ ١١٧، ١١٨).

(٦) انظر: الزركشي «البرهان في علوم القرآن» (٢/ ٢٤).

(٧) انظر: ابن تيمية «مجموع الفتاوى» (٦/ ٧١، ٧٢)، و«النبوات» ص١٦٢ ـ ١٦٣.

(٨) انظر: ابن القيم «مختصر الصواعق المرسلة» (١/ ١١٧).

(٩) انظر: كتابه «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان» دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان (١٤٠٤هـ ـ ١٩٩٤م)، =

سيما ابن رشد في كتابيه «فصل المقال» و«الكشف عن مناهج الأدلة»[1].

والذي يعنينا من ذلك كله اتفاق جميع الطوائف على أن القرآن قد حوى من البراهين العقلية والحجج الواضحة الجلية الشيء الكثير، وأنه ليس مجرد نصوص لفظية خبرية، ولكن المشكلة الحقيقية تتجلى في عدم اقتران هذه الأقوال النظرية بمواقف عملية تطبيقية تستهدي بالنص وتستقي من براهينه وأدلته وتعول عليه، ولا مانع حينئذٍ ـ بل هو من الأمور الضرورية لبعض الناس ـ من مزيد تعضيد للنقل وتأكيد لمضمونه بالأدلة العقلية المتنوعة.

أما أن يقال: إن النقل أو السمع ـ جملة وتفصيلًا ـ ليس بحجة في مسائل التوحيد وقضايا الاعتقاد الرئيسة، وتخلو المصنفات الكلامية من الاستشهاد به، وتقتصر على التدقيقات العقلية ـ فهذا مما لا يمكن قبوله بحال، ولعل النقد المتقدم للأسس التي قامت عليها فكرة الدور قد أظهر بوضوح أنها لم تكن ضرورة لا غنى عنها لنصرة العقيدة، وإثبات صحة النقل، وصبغه بصبغة يقينية، وربما كان أصدق وصف لها أنها محاولة للدفاع عن النقل وصحته، نتج عنها ـ بدون قصد ـ التقليل من دوره في الاستشهاد على مسائل العقيدة.

= و«البرهان القاطع في إثبات الصانع وجميع ما جاءت به الشرائع» المطبعة السلفية (١٣٤٩هـ)، ود. رزق الحجر «ابن الوزير اليمني ومنهجه الكلامي» ص١٦٨ ـ ١٧٧.

(١) انظر: ابن رشد «الكشف عن مناهج الأدلة» ص١٥٠ ـ ١٥٤، و«فصل المقال» ص٣٤ ـ ٣٦.

المبحث الثالث

الدليل النقلي بين القطعية والظنية

حددت فكرة الدور ـ التي عرضنا لها في المبحث السابق ـ نوعية المسائل التي يمكن للدليل النقلي أن يخوض فيها، وحصرتْهُ في مجالات معينة لا يجوز له أن يتعداها، وصار الاحتجاج به مقصورًا على ما سوى الأصول العقدية الكبار من السمعيات وما أشبهها، وكان مما لوحظ على تلك الفكرة أنها لم تُعنَ كثيرًا بالنظر في مضمون الدليل وما يستفاد من ألفاظه ونصوصه، وإنما انصب اهتمامها بالدرجة الأولى على طريقة ثبوته وعلاقة ذلك بالعقل.

ويأتي هذا المبحث ليتناول أساسًا منهجيًّا آخر أثر بوضوح على مكانة الدليل النقلي وكيفية الاحتجاج به لدى متكلمي المعتزلة والأشاعرة، وترتب عليه نتائج لا تقل خطورة ـ إن لم تزد ـ عما أحدثته فكرة الدور؛ حيث عملا معًا على تشكيل النظرة التي تعامل بها أئمة المذهبين مع النقل، ومدى وثاقة الاعتماد عليه في عملية الاستدلال على مسائل الاعتقاد.

والأساس الذي معنا يعتمد على مبدأ الظنية والقطعية ونصيب الدليل النقلي منهما، ويبدو الاختلاف بينه وبين سابقه واضحًا؛ إذ يتركز اهتمامه على مضمون الدليل، ويقوم في مجمله على النظر في معانيه ونوعية الدلالة المستفادة منه، إضافة إلى التفاته إلى السند الذي نقل الدليل بواسطته، وهل هو قطعي ثابت أم ظني فيه مجال للاحتمال والتردد، وبناء على النظر في جهتي السند والمتن يتحدد نصيب الدليل النقلي من الوصف بالقطعية أو الظنية كمقدمة لا بد منها قبل استعماله فعليًّا في الاحتجاج على المسائل العقدية، والتي اشْتُرِط لها نوع من الأدلة يحتاط فيه ما لا يحتاط في الفقهيات.

وقد أسلفنا في المدخل التمهيدي: أن ثمة تقسيمًا شائعًا لدى الأصوليين والمتكلمين[1]،

---

(١) انظر: الرازي «المطالب العالية» (٩ ـ ١١٧)، والزركشي «البحر المحيط» (١/ ٣٧)، وأبا البقاء الكفوي «الكليات» (٣/ ٣٢٢)، وعبد العزيز البخاري «كشف الأسرار» (١/ ٨٤)، والشيخ أحمد إبراهيم «علم أصول الفقه» ص١٩، و«الموسوعة الفقهية الكويتية» (٢١/ ٢٤) مادة: «دليل».

يقسمون فيه الدليل من حيث ثبوته إلى ظني وقطعي، كما ينقسم القسمة ذاتها من جهة الدلالة، وإذا دمجنا الجهتين معًا نتج لنا أربعة أنواع من الأدلة، وهي:

١ ـ قطعي الثبوت والدلالة.

٢ ـ ظني الثبوت والدلالة.

٣ ـ قطعي الثبوت وظني الدلالة.

٤ ـ ظني الثبوت وقطعي الدلالة.

ومن المعلوم أن المتكلمين باشتراطهم القطعية في الدليل المستخدم في مجال العقائد سوف يُخرجون أنواعًا ثلاثة من الأنواع المذكورة، وهي الظني في ثبوته ودلالته أو في أحدهما، ولا يبقى إلا نوع واحد وهو قطعي الثبوت والدلالة.

وقد انتهينا في الباب الأول من هذه الدراسة ـ والذي تكفل بدراسة الأدلة النقلية من حيث ثبوتها ـ إلى أن المعتزلة والأشاعرة يقطعون بثبوت النص القرآني والسُّنَّة المتواترة، واتفقت كلمة جماهيرهم على ظنية أخبار الآحاد، واختلفوا في قطعية الإجماع، ومن ثم ينحصر الدليل السمعي المتفق على قطعية ثبوته في القرآن والسُّنَّة المتواترة، ويتبقى الشق الآخر وهو النظر في مدى قطعية الدلالة في هذين النوعين، وهل يمكن تحقيقها فنحصل على دليل نقلي وصل إلى مرتبة اليقين ثبوتًا ودلالةً، أم يستحيل ذلك كما قال بعضهم؛ فلا تخرج الأدلة النقلية ـ أيًا كان نوعها ـ عن درجة الظنية بحال من الأحوال؟

ويتعين علينا أن نشير أولًا إلى مفهومي الظن واليقين مع تحديد المراد منهما عند المعتزلة والأشاعرة؛ ليتبين لنا الأساس الذي بُني عليه تقسيمهم للأدلة، ثم نعرض لموقف المدرستين من العمل بالدليل الظني في مجال التعبد والاعتقاد؛ لنصل أخيرًا إلى السؤال الذي طرحناه والخاص بإفادة الدليل النقلي لليقين وإمكانية ذلك، مع رصد الآثار المترتبة على القول بظنيته مطلقًا.

تعريف «الظن» اصطلاحًا[1]:

يعد «الظن» واحدًا من مراتب المعرفة وإدراك المعلومات، والتي تنتظم في عدد من

(١) وأما تعريف الظن في اللغة فقد نصَّت أغلب المعاجم على أنه يستعمل في الدلالة على الشك واليقين معًا، لكنه ليس بيقين عيان وإنما هو يقين نظر وتدبر، وعلى هذا فلفظ «الظن» من الأضداد التي تستعمل في الدلالة على الشيء ونقيضه، ولم تفرق أكثرية المعاجم بين الظن والشك، وتفاوت درجة الترجيح بينهما سوى إشارة من الفيروزآبادي عرَّف فيها الظن بأنه «التردد الراجح بين طرفي الاعتقاد غير الجازم».
انظر: ابن فارس «معجم مقاييس اللغة» (٣/ ٦٤٢)، والفيروزآبادي «القاموس المحيط» (٤/ ٢٤١)، وابن منظور «لسان العرب» (١٣/ ٢٧٢)، والفيومي «المصباح المنير» ص٥٢٨، و«المعجم الوسيط» (٢/ ٥٩٩).

الدرجات؛ تبدأ ـ تصاعديًّا ـ **بالجهل البسيط**: وهو عدم الإدراك بالكلية، **فالجهل المركب**: وهو إدراك الشيء على وجه يخالف ما هو عليه، **فالوهم**: وهو إدراك الشيء مع احتمال ضدٍّ راجحٍ، **فالشك**: وهو إدراك الشيء مع احتمال ضدٍّ مساوٍ، **ثم الظن**: وهو إدراك الشيء مع احتمال ضدٍّ مرجوحٍ، وتنتهي **بالعلم**: وهو إدراك الشيء على ما هو عليه إدراكًا جازمًا[1].

ويتشابه مفهوم الظن عند كلٍّ من المعتزلة والأشاعرة، سواء في كتبهم الأصولية أو الكلامية؛ فتارة يُعرَّف بأنه «الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض»[2] أو هو «ترجح أحد الاحتمالين الممكنين على الآخر في النفس من غير قطع»[3]، ويعرفه أبو الحسين البصري بأنه «تغليب بالقلب لأحد مجوزين ظاهري التجويز»[4]. وتشترك تلك التعريفات في اشتمال الظن على ترجيح أحد جانبي الاعتقاد دون جزم مؤكد؛ مما يدع مجالًا للاحتمال والتردد، فلا ظن مع الاحتمالات المتساوية كما لا قطع مع رجحان أحد الاحتمالين، ومن خلال هذا المفهوم نخلص إلى أن الدليل الظني هو الذي يترجح جانب ثبوته أو دلالته على المراد مع احتمال النقيض، ففيه إذًا إمكانية للتردد وعدم الصحة وإن كان احتمالًا مرجوحًا؛ لكن الناظر لا يقطع بثبوته.

وتجدر الإشارة إلى أن لفظ «الظن» وما اشتق منه قد ورد في عدة مواضع من القرآن الكريم[5]، واستعمل خلالها بمعنى الشك وبمعنى اليقين، ويفرق بينهما من خلال السياق والمعنى العام للآية، وإن كان لبعض المتأخرين محاولات لوضع ضابط مطرد في التفريق بين الاستعمالين[6]، فحيثما ورد الظن محمودًا مثابًا عليه فهو اليقين، وحيثما ورد مذمومًا متوعدًا عليه بالعذاب فهو الشك، وكل ظن يتصل بأن المخففة فهو شك؛ كقوله تعالى: ﴿بَلْ ظَنَنتُمْ أَن لَّن يَنقَلِبَ الرَّسُولُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَىٰ أَهْلِيهِمْ أَبَدًا﴾ [الفتح: ١٢]. وما اتصل بأن المشددة فهو يقين؛ كقوله تعالى: ﴿إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهْ ﴿٢٠﴾﴾ [الحاقة: ٢٠].

---

(١) انظر: ابن عثيمين «الأصول من علم الأصول» ص١٣.

(٢) الأحمد نكري «دستور العلماء» (٢/ ٢٨٩)، وانظر: أبا البقاء الكفوي «الكليات» (٣/ ١٤٧)، ود. جميل صليبا «المعجم الفلسفي» (٢/ ٣٤).

(٣) انظر: الآمدي «الإحكام» (١/ ١٥)، والشوكاني «إرشاد الفحول» ص٥، والجرجاني «التعريفات» ص١٦٥، وصالح درويش «حجية الظن عند الأصوليين» ص٤٠.

(٤) أبو الحسين البصري «المعتمد» (١/ ١٠).

(٥) انظر: محمد فؤاد عبد الباقي «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم» ص٤٣١، ٤٤٠.

(٦) انظر: أبا البقاء الكفوي «الكليات» (٣/ ١٦٥)، والزركشي «البرهان في علوم القرآن» (٤/ ١٥٦، ١٥٧).

تعريف «اليقين» اصطلاحًا[1]:

استعمل مصطلح «اليقين» في عدد من العلوم، وتنوع معناه تبعًا لذلك؛ حيث ورد عند كلٍّ من المناطقة والفلاسفة والصوفية والمتكلمين، ويهمنا هنا المفهوم الكلامي والذي يتشابه في مجمله مع التعريف المنطقي، فاليقين هو: الاعتقاد الجازم المطابق الثابت الذي لا يزول بتشكيك المشكك[2]، فخرج بقولنا: «الجازم» الظن؛ لأنه غير جازم، وخرج بقولنا: «المطابق» الجهل؛ لأنه غير مطابق، وخرج بقولنا: «الثابت» اعتقاد المقلد؛ لأنه قابل للتشكيك وغير ثابت.

ويؤكد المعتزلة والأشاعرة اشتراط تحقق سكون النفس في مفهوم اليقين، ويرادفون بينه وبين العلم، معرِّفين الأخير بأنه «الاعتقاد المقتضي لسكون النفس إلى أن معتقده على ما اعتقده عليه»[3]، ويمكننا أن نتلمس عند الغزالي ـ الذي يعد أبرز من اهتم بقضية اليقين من بين الأشاعرة سواء من ناحية مفهومه أو طرق تحصيله[4] ـ مقياسًا مقاربًا للمقياس الاعتزالي؛ حيث عرَّف اليقين بأنه «الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافًا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك»[5]، ويتضح من تعريف أبي حامد أن شرط اليقين شعور القلب بالأمان التام، شعورًا لا يبقى معه أي مجال للغلط والشك، وعليه فإن كل علم حصل معه ذلك الأمان كان يقينًا، وما لا أمان معه فهو غير يقيني.

ومن المهم أن نميز بين نوعين من اليقين؛ **أحدهما**: ذاتي، **والآخر**: موضوعي[6] **فالذاتي**: هو الذي لا يستطيع صاحبه أن ينقله إلى غيره، ومنه شعور المرء بما في نفسه من أحاسيس داخلية؛ كالجوع والعطش والتصديق والتكذيب والإيمان والكفر، وأما **الموضوعي**: فهو المستند إلى أسباب تفرض نفسها على العقول، وتقوم على براهين

---

(١) أما في اللغة، فاليقين هو: العلم وإزاحة الشك وتحقيق الأمر، واليقين نقيض الشك، والعلم نقيضُ الجهل، والعلم الموصوف باليقين هو الحاصل عن نظر واستدلال؛ ولهذا لا يسمى علم الله يقينًا. انظر: ابن فارس «معجم مقاييس اللغة» (٦/ ١٥٧)، وابن منظور «لسان العرب» (١٣/ ٤٥٧)، والفيروزآبادي «القاموس المحيط» (٤/ ٢٧٣، ٢٧٤)، والفيومي «المصباح المنير» ص٩٣٨، و«المعجم الوسيط» (٢/ ١١٠٩).

(٢) انظر: الأحمد نكري «دستور العلماء» (٣/ ٤٨٣)، وأبا البقاء الكفوي «الكليات» (٥/ ١١٦)، والجرجاني: «التعريفات» ص٢٩٠، ود. جميل صليبا «المعجم الفلسفي» (٢/ ٥٨٨)، ود. عبد المنعم الحفني «المعجم الفلسفي» ص٣٨٨، و«المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية» ص٢١٦، ود. يوسف محمود «أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي» ص١٦ ـ ٥٨.

(٣) أبو الحسين البصري «المعتمد» (١/ ١٠).

(٤) انظر: د. عبد المقصود عبد الغني «منهج البحث عن اليقين بين السلف والصوفية» ص٣٩.

(٥) انظر: الغزالي «المنقذ من الضلال» ص٨٤، ٨٥.

(٦) انظر: د. جميل صليبا «المعجم الفلسفي» (٢/ ٥٨٨).

قطعية لا تقبل المعارضة أو النقاش، وهذا التفريق سيفيدنا كثيرًا عندما نعرض لمدى تحقق اليقينية في الدليل النقلي المعين كالآية أو الحديث، إذ من الممكن أن يستفيد شخص ما اليقين الذاتي الجازم، بينما لا تصل درجة التصديق عند شخص آخر إلى تلك المرتبة، نتيجة اختلاف عدد من العوامل؛ كفهم ألفاظ النص والتعمق في ملابساته وطريقة وروده وتوافقه مع نصوص الشرع الأخرى من جهة، وأدلة العقل من جهة أخرى، وغير ذلك من الأسباب التي تؤدي في النهاية إلى التفاوت في حصول اليقين، وتحقيقه.

وتقودنا الملاحظة السابقة إلى ملاحظة أخرى، وهي: قابلية اليقين في نفسه للتفاوت قوةً وضعفًا وكثرةً وقلةً، في مختلف أنواع المعارف المحصلة لليقين، والتي حصرها المتكلمون[1] في الأوليات والمجربات والمشاهدات والحدسيات والمتواترات، فكل ذلك قابل للتفاوت، وعلى سبيل المثال فإن الإنسان يدرك فرقًا واضحًا بين معرفته بأن الواحد نصف الاثنين ومعرفته ببعض ما نُقل تواترًا؛ كوجود بلدة تسمى أستراليا في أقصى أطراف العالم، كذلك يدرك الباحث في العلوم النظرية التي يحصلها أن بعضها أقوى من بعض وأوضح، فما علمه بدليل واحد ليس كوضوح ما علمه بالأدلة الكثيرة المتعاضدة[2]، وهكذا يتفاوت اليقين المستفاد من الأدلة النقلية من دليل لآخر، بحسب قوة الأسانيد، ووضوح الألفاظ والقرائن المحيطة بكل نص منها.

حجية الدليل الظني في مجال التعبد:

اتفقت كلمة الفقهاء من سائر المذاهب ووافقهم جماهير الأصوليين على وجوب التعبد بالدليل الظني، الذي ترجحت جهة ثبوته في مجال الفقه والأحكام العملية، محتجين بأن الشرع قد أجرى الظن في ترتيب الأحكام مجرى القطع، وقامت الأدلة الكثيرة التي تصل بمجموعها إلى مرتبة القطعية، لتؤكد وجوب الاعتماد والعمل بالدليل الظني في الأحكام العملية، كما هو الحال في الأخذ بالبينات والإقرار وتقويم المستهلكات وأروش الجنايات ومواقيت الصلاة، وغير ذلك من المسائل التي يصعب حصرها؛ لكثرتها وتنوعها ودخولها معظم الأبواب الفقهية[3].

---

(١) انظر: الإيجي «المواقف» ص٣٨، والزركشي «البحر المحيط» (١/ ٧٦)، وأبا البقاء الكفوي «الكليات» (٥/ ١١٧، ١١٨)، ود. عاطف العراقي «ثورة العقل في الفلسفة العربية» ص٤٧ ـ ٦٧.

(٢) انظر: د. عبد المقصود عبد الغني «منهج البحث عن اليقين» ص٧.

(٣) انظر: «الموسوعة الفقهية الكويتية» مادة: «ظن» (٢٩/ ١٧٨ ـ ١٨٩)، والزركشي «البحر المحيط» (١/ ٧٥).

وإضافة إلى الأدلة الشرعية الصريحة في هذا الصدد فإن للأصوليين دليلًا عقليًا مشهورًا، مبنيًا على طريقة السبر والتقسيم، وخلاصته[1]: أننا نعلم إجمالًا ثبوت تكاليف شرعية كثيرة في أعناقنا، ولا بد من التعرض لها وامتثالها بحكم ثبوت ذلك العلم إجمالًا، ولما كان الوصول إلى معرفتها بطريق يقيني غير ممكن، ونحن نقطع بأن الشرع لم يتسامح في هذه الأحكام على نحو يسوِّغ تركها وعدم امتثالها ـ فليس أمامنا إلا الأخذ بأحد الاحتمالات التالية:

أ ـ الاحتياط التام، والإتيان بكل ما هو مظنون ومشكوك وموهوم؛ ليحصل للمكلف الموافقة للعلم الإجمالي المذكور.

ب ـ ترك ذلك كله، والرجوع إلى البراءة الأصلية.

جـ ـ التقليد والسير وراء التشهي والترجيح بدون مرجح.

د ـ العمل بموجب الظن الراجح، الذي تضافرت الأدلة الشرعية على إثباته.

ولا يخفى أن الاحتمالات المتقدمة جميعها غير صحيحة سوى الاحتمال الأخير، فالاحتياط التام فيه من الحرج والتعسير بما لا يمكن للمكلف احتماله، والترك الكلي يوقع المكلف في الإثم يقينًا، والتقليد والتشهي مذمومان في الشرع بما فيه الكفاية، فما بقي إلا التعويل على الظن الراجح الذي يغلب احتمال الصواب فيه على الخطأ.

ولا خلاف بين أئمة المعتزلة ـ سوى قلة ضئيلة ـ على وجوب العمل بالدليل الظني في الأحكام العملية، وموقفهم من التعبد بالقياس وخبر الواحد دليل واضح في هذا الصدد، بل إن القاضي عبد الجبار يتوسع في هذه المسألة ويرى أن أكثر التكاليف دينًا ودنيا تتعلق بالظنون[2]، وأكثر العبادات الشرعية مبنية على الظن[3]؛ لتعذر وصول المرء إلى العلم، فأقيم الظن مقامه، ثم يترتب على ذلك ـ تبعًا لمذهب المعتزلة في الصلاح والأصلح واللطف ـ أن من الواجب على القديم ﷻ «تمكين المكلف من الأمارات فيما لا يوصل إليه إلا بطريق ظني، كما لزم تمكينه من الأدلة فيما وجب تحصيل العلم به»[4].

ولكن القاضي يعود فينبه إلى أمرٍ في غاية الأهمية؛ حيث يفرق بين ظنية الطريق الموصل إلى العلم بالمسألة وقطعية العمل بها، فالمكلف حينما يأخذ بدليل ظني في الفقهيات لا يكون حينئذٍ عاملًا بالظن؛ فإن الأحكام الشرعية لا تكون مظنونة قطُّ،

---

(١) انظر: صالح درويش «حجية الظن عند الأصوليين» ص١١١، ١١٢.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار «المحيط بالتكليف» ص٢٢.

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٧٦٩، وانظر: «المغني» (١٥/ ٥٢).

(٤) انظر: القاضي عبد الجبار «المحيط بالتكليف» ص٢٢.

وإنما الظن يدخل في طريقة حصولها، ويدلل على صحة قوله بأن حصول غلبة الظن في وجود نفع أو دفع ضرر يوجب حسن الأخذ أو لزوم التحرز، وهكذا الحال في الأحكام الشرعية، فالمكلف إذا غلب على ظنه أن هذا حكم الله ويلزم من تركه العقاب ومن فعله الثواب ـ لزمه العمل به وامتثاله[1].

وأئمة الأشاعرة مع اتفاقهم على وجوب العمل بالدليل الظني في الأحكام العملية اختلفوا في مقدار الظنيات التي يشتمل عليها الفقه، فذهب الرازي إلى أن الفقه في حقيقته من الظنيات وليست القطعيات داخلة فيه، ومن ثم أخرج منه الأمور المعلومة من الدين بالضرورة؛ كالعلم بوجوب الصلاة والصيام وما أشبه ذلك، وقد خالفه جمهور أصحابه، ورأوا أن الفقه يشتمل على المعلوم والمظنون، وهو مذهب الباقلاني والجويني والآمدي[2].

ومن خارج الدائرة الكلامية نجد أن ابن تيميَّة مع اعترافه باشتمال الفقه على الظني والقطعي ينتقد بشدة مسلك المتكلمين حينما يعظمون من أمر علم الكلام، ويجعلون مسائله قطعية، بينما يوهنون من أمر الفقه ويعدونه من باب الظنون؛ مما أدى إلى وقوع كثير من الآثار غير الحميدة التي عملت على الغض من مكانته عند بعض الناس؛ لأن النفوس تميل بطبعها إلى طلب ما هو يقيني وتنفر مما هو مظنون، ثم يشير إلى ذكر جميع الفقهاء في مصنفاتهم عددًا لا يُستهان به من الأحكام المقطوع بثبوتها؛ كوجوب الصلاة وبقية مباني الإسلام، وتحريم الخمر والزنى والسرقة والقتل والفواحش مطلقًا، وأما ما سواها من المسائل فيمكن الوصول إلى العلم بها، وإن لم يكن متيسرًا لكل أحد، وهناك فرق واضح بين علم الخاصة والعامة، فكثير من العلماء يعلمون بالضرورة أن النبي ﷺ سجد للسهو وقضى بالدية على العاقلة وأن الولد للفراش، وأكثر العامة ربما خفي عليهم ذلك، ثم ينتهي ابن تيميَّة إلى أن كثيرًا مما يعتبره بعض أهل العلم مظنونًا إنما هو باعتبار فهمهم له، وإلا فإنه من المعلوم عند غيرهم، كما أن أكثر الأفعال أحكامها معلومة وإن وقع الظن في طريق العلم بها عند غير أهل الشأن من المتخصصين[3].

ونخلص مما تقدم إلى اتفاق الجميع على أن الأحكام الفقهية تشتمل على المقطوع

---

(١) المصدر السابق: ص٢٣، وانظر: «المغني» (١٧/ ٢٩٣).

(٢) انظر: الرازي «المحصول» جـ ١/ق ١/ ٩٢، ٩٣، والجويني «البرهان» (١/ ٨٥)، والآمدي «الإحكام» (١/ ٧، ٨)، وابن تيمية «مجموع الفتاوى» (١٣/ ١١٣)، ود. عابد السفياني «الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية» ص٦٣ ـ ٧٣.

(٣) انظر: ابن تيميَّة «الاستقامة» (١/ ٥٥ ـ ٥٩)، و«مجموع الفتاوى» (١٣/ ١١٧ ـ ١٢٠).

والمظنون، ويجب العمل بالدليل الظني فيها، وإن كان الظن إنما يلحق طريق العلم بالمسألة المعينة؛ وأما العمل بموجبها فهو ثابت قطعًا؛ لاستناده إلى أدلة كثيرة تصل بمجموعها إلى حد التواتر المفيد للعلم اليقيني، ويبقى ما نُسب إلى نفر من المعتزلة والخوارج من رفض العمل بالدليل الظني، وذهب بعضهم إلى استحالته عقلًا[1]، وقد اعتمد من عزا إليهم هذا المذهب على ما ذكروه من منع التعبد بالقياس وخبر الواحد، وسبق أن ذكرنا أسماء المعتزلة القائلين بذلك في الكلام عن حجية أخبار الآحاد، كما يُعدُّ النَّظَّام أبرز الذين نفوا حجية القياس ومنع من الاعتماد عليه في إثبات الأحكام الشرعية[2].

واحتج هؤلاء النفر[3] بأن الدليل الظني محتمل للصدق والكذب، ولما كان العمل به موجبًا للتحليل والتحريم ولا يؤمن أن يكون ما أخبر بحليته حرامًا أو العكس ـ تعين على المكلف أن يتركه بالكلية ويبحث عما سواه من الأدلة القطعية، فإن تعذر عليه ذلك تمسك بالبراءة الأصلية، وخلت ذمته من أي تكليف، وكذلك ساقوا ضمن أدلتهم عددًا من الآيات والأحاديث الناهية عن اتباع الظن، والتي تذم من عول عليه في إثبات الحقائق؛ كقوله تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ﴾ [النجم: ٢٣]، وقوله: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم: ٢٨]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وغيرها من الآيات، التي خرجوا من خلالها بأن الظن مذموم كله، ولا يصلح للحجية في مجال الأصول أو الفروع.

ولا يبدو الرد على الحجج التي اعتمدوا عليها صعبًا أو عسيرًا، فالظن المذموم والمنهي عنه في الكتاب والسُّنَّة يُقصد به الظن المحض والمرادف للشك، والذي لا يوجد دليل قاطع على اعتباره، وكذلك الظن الذي يتم الترجيح فيه بالتشهي والهوى، ويغلب جانب الخطأ فيه على جانب الصواب، وأما الظن الراجح المعتمد على أدلة تقويه وتعضده وتشهد له أصول الشريعة ومقاصدها فهو ظن معتمد ومقبول.

ويمكننا أن ندرك الفرق بين نوعين من الظن؛ أحدهما: مقبول، والآخر: مردود؛ عن طريق استقراء موارد هذه اللفظة، وكيفية استعمالها في القرآن الكريم؛ حيث ورد الظن على عدة أوجه[4]:

أ ـ ظن مذموم لا يصح العمل به، كما في قوله تعالى ردًّا على النصارى المختلفين

---

(١) انظر: صالح أمين درويش «حجية الظن عند الأصوليين» ص٤٠.

(٢) انظر: أبا الحسين البصري «شرح العمد» (١/ ٢٨١)، و«المعتمد» (٢/ ٧٤٦).

(٣) انظر: صالح أمين درويش «حجية الظن عند الأصوليين» ص٨٣ ـ ٩٩.

(٤) انظر: د. صلاح سلطان «مدى حجية الأدلة الاجتهادية المختلف فيها في الشريعة الإسلامية» ص٣١٤.

في شأن المسيح عليه السلام: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ ۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا﴾ [النساء: ١٥٧]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا﴾ [يونس: ٣٦]، وقوله: ﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٨]، وقوله: ﴿أَلَآ إِنَّ لِلَّهِ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَمَا يَتَّبِعُ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُرَكَآءَ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿٦٦﴾﴾ [يونس: ٦٦]. ومن الواضح أن جميع هذه المواضع التي ذكر فيها الظن مذمومًا ولا يجوز اتباعه ـ تتحدث عن الظن المتعلق بأوهام المشركين وشُبه الزائغين عن الحق ودعاويهم الباطلة، وكلها في مجال الأصول والاعتقاد وبناء العقيدة على الشُّبه والشكوك.

ب ـ ظنٌّ يصح العمل به، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، وقوله: ﴿ولولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرًا﴾ [النور: ١٢]، ويمكن أن يدخل تحت هذا الوجه قوله تعالى: ﴿إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحجرات: ١٢]؛ لأنه يدل على أن بعض الظن الآخر ليس كذلك.

جـ ـ آيات ورد فيها الظن بمعنى اليقين؛ كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ رَبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٤٦]، وقوله تعالى: ﴿وَظَنُّوٓا۟ أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيْهِ﴾ [التوبة: ١١٨]، وقوله تعالى: ﴿إِنِّى ظَنَنتُ أَنِّى مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ ﴿٢٠﴾﴾ [الحاقة: ٢٠]، وغير ذلك من الآيات، التي استُعمل فيها الظن مرادفًا تمامًا لليقين، ولا يمكن حمل الظن فيها على أحد معانيه اللغوية وهو الشك، أو حتى على المعنى الاصطلاحي وهو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض؛ لأن الأمور المذكورة أصول عقدية، لا تقبل شكًّا أو ترددًا.

وأما ما ذكروه من إمكانية وقوع الكذب في الدليل الظني وما ينتج عنه من تحريم الحلال أو تحليل الحرام فعلى فرض حصوله بالفعل ـ فسيكون في حالات فردية، لا على المستوى الجماعي؛ لأن الأمة في مجموعها معصومة من الوقوع في الخطأ أو الضلال، كما أن المكلف إذا بذل الوسع في الوصول إلى حكم الله في مسألة ما ثم أخطأ فجعل الحرام حلالًا أو العكس ـ فهو مأجور أجرًا واحدًا، ومرفوع عنه الإثم والعقاب.

حجية الدليل الظني في مجال الاعتقاد:

تعد سمة اليقينية إحدى الخصائص الضرورية الواجب توافرها في أصول العقائد ومقرراتها، بل يمكن القول: إنه لا يتصور وجود اعتقاد صحيح مقبول، دون وصوله

إلى مرتبة الجزم الثابت الذي لا يتطرق إليه شك أو تردد، وكلمة العقيدة ذاتها ـ مع كونها لم ترد في القرآن والسُّنَّة وظهرت في مرحلة لاحقة[1] ـ تدور في أصل اشتقاقها حول الشدة والوثاقة والإحكام، مما يدل بوضوح على عمق التلازم بين صحة الاعتقاد واتصافه باليقين والتصديق التام.

ولما كان الاعتقاد الصحيح أول وأهم الواجبات على كل مسلم، وهو الأساس الذي تنبني عليه سائر التكاليف الشرعية من أوامر ونواهٍ، كما أنه المنشئ للتصورات الكلية التي تشكل نظرة المسلم إلى الحياة والكون ـ وجب أن يكون صلبًا قويًّا ثابتًا، يتناسب مع عِظَم البناء المعتمد عليه؛ بحيث لا يتزعزع أمام الصعاب والمشكلات التي تواجهه، سواء أكانت شبهات ووساوس أم شهوات وأهواء تخدش في تصديق القلب وطمأنينته.

ومن الحقائق الثابتة والمتفق عليها بين سائر المسلمين أن القرآن قد اهتم ببناء اليقين لدى المسلم في المعرفة والاعتقاد، وجعل سلامته ورسوخه أساسًا لمنطلق المسلم في أقواله وأفعاله الظاهر منها والباطن[2]، ولا شك أن بناء اليقين في المعرفة مقدمة ضرورية لبناء اليقين في الاعتقاد، وكثيرًا ما يمدح الله المؤمنين لما اشتملت عليه أنفسهم من اليقين الكامل والتصديق الجازم بكل ما أخبر الله عنه، ولا سيما الغيبيات غير المشاهدة بالعيان، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ۝٤﴾ [البقرة: ٤]، ونفى الله عنهم التردد والريبة كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟﴾ [الحجرات: ١٥]، بينما حال المنافقين خلاف ذلك، وليسوا إلا ﴿مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ لَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ وَلَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [النساء: ١٤٣].

ولا خلاف بين الفرق الكلامية ـ وعلى رأسها المعتزلة والأشاعرة ـ في رفض الاحتجاج بالدليل الظني في مجال الاعتقاد، واشتراطهم أن تكون الأدلة المستخدمة قطعية لا مجال فيها للاحتمال؛ لتتوافق مع طبيعة المعرفة في الاعتقاديات، ويبدو إلحاحهم على سمة اليقينية في أول المسائل التي عرض لها المتأخرون في مصنفاتهم وهي تعريف علم الكلام؛ فهو عند التفتازاني: «العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية»[3]، ويعلل قصره الاعتماد على الأدلة اليقينية وحدها بأنه «لا عبرة بالظن في الاعتقادات، بل في العمليات»[4]، ويترتب على ذلك أن هذا العلم أشرف العلوم؛

---

(١) انظر: د. عبد الصبور شاهين «في العربية والقرآن» ص١٦١ ـ ١٦٩.

(٢) انظر: د. الجليند «تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين» ص٢١.

(٣) التفتازاني «شرح المقاصد» (١/ ١٦٣)، وانظر: الكردستاني «تهذيب الكلام» (١/ ١٠٨).

(٤) المصدر السابق (١/ ١٣٦).

لوثاقة براهينه وكون دلائله يقينيات يحكم بها صريح العقل وقد تأيدت بالنقل، وهي الغاية في الوثاقة[1].

وينص القاضي عبد الجبار في أكثر من موضع على أن الدليل الظني لا يُعمل به في مجال الاعتقاد، جاعلًا ذلك من أسباب رفضه هو وسائر أصحابه الاحتجاجَ بأخبار الآحاد في الأصول[2]، ونجد نفس المعنى عند عدد من أئمة الأشاعرة؛ كالجويني الذي يرى أننا لو صرفنا النظر عن أخبار الآحاد بالجملة لكان جائزًا؛ لظنيتها[3]، وينقل الرازي الإجماع على أن الاكتفاء بالظن في أصول الدين غير جائز[4]، ويمنع الغزالي من التمسك بظواهر النصوص، وهي ما غلب على الظن فهم معناه من غير قطع ـ في العقليات ـ لأن المطلوب فيها القطع، وينخرم ذلك بأدنى احتمال، وإن لم يُعضد بدليل[5].

واحتجاج مذهب ما بدليل ظني على مسألة عقدية غير مقبول، ويسوغ لمخالفيه أن يردوا عليه مبينين تهافت حجيته وضعفها، وهذا ما فعله الجويني حينما تعقب مذهب المعتزلة في الوعد والوعيد، واستدلالهم بعمومات النصوص وهي ظنية في دلالتها؛ لقبولها التخصيص، وتعجَّب من أن أصحاب الوعيد قاطعون بمعتقدهم مع أن الظاهر المتعرض للاحتمال لا يفيد القطع[6]، وعندما جاء الدور على أصحابه وسلكوا نفس المسلك؛ حيث احتجوا بالعمومات لتأييد مذهبهم في خلق أفعال العباد ـ حاول الجويني التخلص من الاعتراض الموجه إليهم، فأقر بأن «كل ظاهر متعرض لجهات الاحتمال فلا يسوغ التمسك به في القطعيات، لكنهم لم يتمسكوا بمحض الصيغة وإنما بأمور أخرى تبلغ القطع»[7].

وبإمكاننا أن نخرج بنتيجة تُجمل الموقفين الاعتزالي والأشعري من حجية الدليل الظني في مجال الاعتقاد، وخلاصتها: أن ثمة أصلين قد وقع اتفاقٌ وتطابقٌ في رأي المدرستين تجاههما:

الأول: أن المطلوب في مسائل العقيدة حصول القطع واليقين والتصديق الجازم،

---

(١) انظر: الإيجي «المواقف» ص٨، والتفتازاني «شرح المقاصد» (١/ ١٧٥)، والتهانوني «كشاف اصطلاحات الفنون» (١/ ٢٣).

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٧٦٩، و«المغني» (٤/ ٢٥٥).

(٣) انظر: الجويني «الإرشاد» ص١٦١.

(٤) انظر: الرازي «عصمة الأنبياء» ص١٠٥.

(٥) انظر: الغزالي «المنخول» ص١٦٧.

(٦) انظر: الجويني «الإرشاد» ص٣٨٩.

(٧) انظر: الجويني «الإرشاد» ص١٩٨، ١٩٩، وأحمد المصلحي «أسس الاتفاق في القضايا الكلامية» ص٢٦٤.

ولا يُكتفى فيها بالظن، كما لا يصح وجود قدر ولو كان ضئيلًا من الشك أو التردد.

الآخر: أن اليقين والقطع لا يوصل إليهما إلا بدليل قطعي، فهناك تلازم تام بين طبيعة المدلول ودليله وبين المعلوم وطريقة العلم به، فالدليل الظني لا يُنتج إلا ظنًّا، والقطعي يؤدي حتمًا إلى اليقين؛ ومن ثَمَّ فلا يصح الاحتجاج بدليل ظني بحال من الأحوال.

والأصل الأول محل اتفاق بين المسلمين ولا نزاع فيه، أما الأصل الثاني فيتعلق به إشكال مهم في جانبه التطبيقي، فما طبيعة المواصفات أو الشروط التي في ضوئها يحكم على الدليل بالقطعية؟ لا سيما مع ما أشرنا إليه من وجود نوعين من اليقين: أحدهما ذاتي، والآخر موضوعي، وكذلك تفاوت درجة القطع من دليل لآخر، ثم هل لا بد من سير الدليل على الطريقة الكلامية والالتزام بقواعدها أم أن المطلوب هو تحصيل اليقين بأي طريقة تم ذلك؟ فالعبرة ليست بعين الدليل أو صورته، وإنما بفائدته والنتيجة المترتبة عليه، وتزداد المسألة خطورة مع ما ذهب إليه عدد من المتكلمين من كون الدليل النقلي ظنيًّا في جميع أحواله ولا يفيد اليقين مطلقًا، وبالتالي يغلق الباب أمام الاحتجاج به على أية مسألة عقدية.

ولأبي حامد الغزالي موقف مهم في هذا الصدد، فهو يرى أن المقصود من الدليل تحصيل الفائدة المرجوة منه، وهي الاعتقاد الجازم للشيء على ما هو عليه فيما يتعلق بالله وصفاته وكتبه ورسله واليوم الآخر، ومن اعتقد حقيقة الحق في ذلك فهو السعيد وإن لم يكن اعتقاده بدليل كلامي محرر، ولم يكلف الله عباده إلا ذلك، والوصول إليه يسير، وقد اشتمل عليه الشرع بأقصر طريق وأيسره، وما كان النبي ﷺ وأصحابه يلزمون الأعراب وسائر العوام قبل أن يؤمنوا بصياغة الأدلة والحجج بطريقة برهانية يقينية خالية من الاعتراضات والشبه، ولم يكلف الله الخلق إلا الإيمان بما قاله كيفما حصل التصديق[1].

ثم ساق المراتب التي يحصل بها التصديق، وهي ست درجات، أولاها وأقصاها ما يحصل بالبرهان المستقصى والمستوفى شروطه والمحررة أصوله ومقدماته درجة درجة؛ بحيث لا يبقى مجال احتمال وتمكن التباس وهو الغاية القصوى، لكنه ربما لا يتفق في كل عصر سوى لواحد أو اثنين وقد يخلو العصر منه، ولو كانت النجاة مقصورة على تلك المعرفة دون ما سواها لقلت النجاة وندر أصحابها، والمراتب

---

(١) انظر: الغزالي «إلجام العوام عن علم الكلام» ص١١٤، ١١٨، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي - المجموعة الرابعة.

الخمس الأخرى لا ترقى إلى مرتبة القطع بالمفهوم الكلامي، ومع ذلك يرى الغزالي أنها طريق لإثبات اليقين والوصول إلى الاعتقاد الجازم[1]، ويتضح من رأيه هذا اتفاقه مع المتكلمين في الأصل الأول وهو اشتراط اليقينية، واختلافه في الأصل الثاني، فلا يشترط لتحقيق اليقين أن يكون سائرًا على منوال أدلة المتكلمين ومبنيًا على قواعدهم.

وإضافة إلى موقف الغزالي فإن لابن تيميَّة نظرة خاصة حيال الأصلين المتقدمين، فهو ينتقد قول المتكلمين بوجوب القطع في جميع مسائل الأصول على كل أحد، وعدم جواز الاستدلال عليها بغير دليل يفيد اليقين، مع أنهم في رأيه من أبعد الناس عما أوجبوه، وكثيرًا ما يحتجون بأدلة يزعمونها قطعيات وتكون في الحقيقة من الأغلوطات، فضلًا عن أن تكون من الظنيات، حتى إن الشخص الواحد منهم يقطع بصحة حجة في موضع ويقطع ببطلانها في موضع آخر، وبعد هذا النقد اختار التفصيل بين نوعين من المسائل؛ فما أوجب الله فيه العلم واليقين وجب فيه ذلك، أما المسائل الدقيقة المشتبهة عند كثير من الناس ولا يقدر فيها على دليل يفيد اليقين ـ لا شرعي ولا غيره ـ فلا يجب على المكلف ما لا يقدر عليه، كما لا يجوز له أن يترك ما يقدر عليه من اعتقاد قول غالب على ظنه لعجزه عن تمام اليقين، بل ذلك هو المتعين في حقه ولا سيما إذا كان مطابقًا للحق[2].

ولا أظن أن كلام ابن تيميَّة يعني جواز الاكتفاء بالظن في أصول العقيدة مطلقًا، وإنما يقتصر ذلك على الدقائق والمشتبهات، وحتى في هذا النوع فالعجز عن الوصول إلى اليقين سببه تفريط المكلف في اتباع ما جاء به الرسول ﷺ وترك النظر والاستدلال، ولو سلك الطريق الصحيح لوصل إلى المعرفة الحقة اليقينية[3]، وهكذا يبقى الأصل الأول لا غبار عليه مع تقييد يسير، أما الأصل الثاني فتظل مشكلته في الضابط أو المقياس الذي يحكم من خلاله على الدليل بالقطعية، ولا سيما أن كل طائفة تدعي أن حججها برهانية يقينية، وأدلة الخصوم شُبه وأهواء.

وقد اتفق المعتزلة والأشاعرة على أن الدليل العقلي يفيد اليقين إذا كانت جميع مقدماته قطعية؛ إذ اللازم عن المقدمات الحقة لا بد وأن يكون حقًا، وأما إن كانت المقدمات بأسرها ظنية أو كان بعضها قطعيًا والآخر ظنيًا فالنتيجة ظنية؛ لأن الفرع لا يكون أقوى من أصله، وإذا كان الأصل بكليته أو ببعض أجزائه ظنيًا كان الفرع ظنيًا

---

(١) انظر: الغزالي، المصدر السابق ص١١٤، ١١٧.

(٢) انظر: ابن تيميَّة «درء التعارض» (١/ ٥٢، ٥٣).

(٣) انظر: ابن تيميَّة «درء التعارض» (١/ ٥٤).

من باب أولى[1].

أما الدليل النقلي فيحتاج كي يفيد اليقين إلى قطعية ثبوته ودلالته، وقد تناولنا فيما سبق ما يتعلق بجانب الثبوت وتبقى جهة الدلالة، ولا شك أن قطعيتها متحققة في كثير من النصوص العقدية الفقهية الواضحة في ألفاظها والدالة على معانيها بصورة جازمة، ولا أتصور أن أحدًا ينازع في قطعية ثبوت أو دلالة قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١]، أو قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: ٧٥]، وقوله: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤]، ومع ذلك فقد وجد اتجاه خطير لدى بعض المتكلمين يشكك في قطعية دلالة الدليل النقلي وينفي إمكانية إفادته لليقين؛ مما يترتب عليه أن يُنحى بالكلية عن مجال الاستدلال على مسائل العقيدة، ومن المهم بدرجة كبيرة أن نناقش هذا الاتجاه ـ الذي وصل إلى ذروته على يد الرازي ـ مع بيان آراء المعتزلة والأشاعرة حول هذه القضية.

ظنية الدليل النقلي بين المعتزلة والأشاعرة:

تباينت الآراء حول تحديد مذهب المعتزلة تجاه إفادة الأدلة النقلية لليقين، فنسب إليهم التفتازاني[2] والبياضي[3] القول بأن الدليل النقلي لا يفيد اليقين؛ لتوقف دلالته على عشرة أمور ـ سنذكرها تفصيلًا فيما بعد ـ وهذه الأمور كلها ظني، والمتوقِّف على الظني لن يكون إلا ظنيًّا، كما أن بعض الباحثين المعاصرين[4] رد مبدأ الظنية ـ الذي برز بوضوح عند الرازي ـ إلى جذور اعتزالية، وتحديدًا إلى القاضي عبد الجبار وأبي الحسين البصري، لا سيما وأن الرازي كان مطلعًا على كتابيهما «العمد» و«المعتمد» وهما على رأس المصادر الأربعة التي لخص عنها كتابه «المحصول» حسبما ذكر ابن خلدون[5].

وخلافًا للرأي المتقدم عزا الأصفهاني[6] إلى المعتزلة القول بإفادة الأدلة اللفظية لليقين، ومال ابن تيميَّة إلى أن الرازي ومن وافقه من متأخري الأشاعرة هم أول من استن القول بظنية الأدلة النقلية، والمعتزلة «لا تقول: إن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين؛

---

(١) انظر: الرازي «نهاية العقول في دراية الأصول» ص٢٣٣، تحقيق: محمد شحاتة إبراهيم، و«الأربعين في أصول الدين» (٢/ ٢٥١).

(٢) انظر: التفتازاني «شرح المواقف» (١/ ١٥٤).

(٣) انظر: البياضي «إشارات المرام» ص٤٦.

(٤) انظر: محمد صالح الزركان «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية» ص٣٢٠.

(٥) انظر: ابن خلدون «المقدمة» ص٣٢٠، طبعة دار الشعب.

(٦) انظر: الزركشي «البحر المحيط» (١/ ٣٨).

بل يقولون: إنها تفيد اليقين، ويستدلون بها أعظم مما يستدل بها هؤلاء»[1]، ولا يُعرف أحد من فرق الإسلام قبل الرازي وضع هذا القول ـ الذي يسميه ابن تيميَّة بالطاغوت ـ وشيد بنيانه وأحكمه مثل الرازي «بل المعتزلة والأشعرية والشيعة والخوارج وغيرهم يقولون بفساد هذا القول، وأن اليقين يُستفاد من كلام الله ورسوله، وإن كان بعض هذه الطوائف يوافقون صاحب هذا القانون في بعض المواضع فلم يقل أحد منهم قط: إنه لا يحصل اليقين من كلام الله ورسوله ألبتة»[2].

ولا يسعنا أمام هذا الاختلاف في تحديد مذهب المعتزلة إلا محاولة تلمس أقوالهم الصريحة أو مواقفهم التطبيقية في هذا الصدد، ومن الواضح أنه لا أثر للقول بالظنية عند مؤسسي المذهب الأوائل واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، فأبرز الأصول الاعتقادية التي ركز عليها واصل ـ وهو المنزلة بين المنزلتين ـ يحتج على إثباته بأدلة نقلية من القرآن والإجماع[3]، والملاحظ لنصه المشهور الذي تقدم معنا أكثر من مرة «الحق يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجتمع عليه، وحجة عقل، وإجماع»[4]، لا يخامره أدنى شك في أنه يضع الشرع على قدم المساواة مع العقل من جهة كونهما مصدرين موصلين إلى اليقين، كما أن كلمة «الحق» التي ذكرها عامة تشمل الأحكام العلمية والعملية، ولا يصح قصرها على العمليات فحسب، مما يدل على صحة الاحتجاج بالنقل عنده على سائر المسائل أصولًا أو فروعًا[5].

وثمة قصة حكاها البيهقي عن رجل يُسمى قريش بن أنس، قال: «كنت عند عمرو بن عبيد في بيته فأنشأ يقول: يؤتى بي يوم القيامة فأُقام بين يدي الله تعالى: فيقول لي: لم قلت: إن القاتل في النار؟ فأقول: أنت قلته، ثم تلا هذه الآية: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣]، فقلت له ـ وما في البيت أصغر مني ـ: أرأيت إن قال لك: فإني قد قلت: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨] فمن أين علمت أني لا أشاء أن أغفر لهذا؟ قال: فما استطاع أن يرد عليَّ شيئًا»[6]، والشاهد من القصة أن عمرًا يستدل بالنقل على مذهبه، وإن كانت الآية لا تدل على مطلوبه، ثم حينما عارضه الخصم بآية أخرى لم يلجأ إلى القول بأنها ظنية لا تفيد في المطالب اليقينية، وإنما انقطع ولم يحر جوابًا.

---

(١) ابن تيميَّة «درء التعارض» (٧/ ٢٧٥)، وانظر: ابن القيم «الصواعق المرسلة» (٢/ ٦٤٠).

(٢) ابن القيم «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة» (٢/ ٦٤٠)، تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله.

(٣) انظر: الخياط «الانتصار» ص١٥٢، ١٥٣.

(٤) انظر: القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص٢٣٤.

(٥) انظر: د. عائشة المناعي «أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية» ص٨٤.

(٦) الآلوسي «روح المعاني» (٣/ ١١٢، ١١٣).

وللصاحب بن عباد ـ وهو معتزلي، وصلته بالقاضي عبد الجبار أشهر من أن تذكر ـ كتاب عنوانه «الإبانة عن مذهب أهل العدل بحجج القرآن والعقل»[1]، وكما يبدو من اسمه فالكتاب محاولة لنصرة مذهب الاعتزال والاحتجاج على صحته بالعقل والنقل معًا، وطريقة الصاحب في تصنيفه أن يذكر المسألة حاكيًا قول مخالفيه ثم مذهبه مقرونًا بأدلة العقول، مع الاستشهاد على معناها بآية من القرآن، ويكاد الكتاب يستوعب جل المسائل الكلامية بدءًا من حدوث الأجسام وإثبات وجود الصانع، وانتهاءً بمسائل السمعيات والإمامة.

وعلى نفس المنهج رسالة مختصرة أسماها الصاحب «التذكرة في الأصول الخمسة»[2]، وهي تجمع هذه الأصول الاعتزالية وما تفرع عنها، ولا تخلو مسألة لا يرد معها دليل صحتها من القرآن الكريم، بل إن بعض المسائل تقتصر على الدليل النقلي وحده ولا تُصحب بدليل عقلي، ويبدو هذا المسلك فريدًا إذا ما قورن بالطريقة الاعتزالية الشائعة ومنهجها في التأليف الكلامي، وصحيح أن الصاحب يلوي أعناق النصوص لتوافق مذهبه إلا أن في الكتابين إشارة لنفي فكرة ظنية الدليل النقلي على سبيل الإطلاق عند المعتزلة.

وقد ذكرنا فيما مضى أن ثلاثة من الأصول الاعتزالية الخمسة وهي: الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إضافة إلى الإمامة ـ تُعلم بالسمع وحده أو بالسمع والعقل معًا، على خلاف في المذهب، ولا يعقل أن يثبتوا أصولًا كهذه يكفِّرون المخالف فيها بأدلة ظنية لا تفيد اليقين.

والشواهد التي سقناها تدل على عدم ميل الفكر الاعتزالي إلى القول بظنية الأدلة النقلية مطلقًا، لكن يُعكر على ذلك بعض مواقف لمتأخري المذهب يفهم منها نوع موافقة لمبدأ الظنية؛ فأبو الحسين البصري في سياق رده على من ذهب إلى وجود أدلة قطعية على الأحكام الفرعية يقرر أن «أكثر الفروع ليس عليها نصوص قرآن ولا أخبار متواترة ولا إجماع، وإنما تناولتها أخبار آحاد ومقاييس مظنونة»[3]، وحتى ما ورد بشأنه آيات قرآنية فهو معارَض بنصوص أخرى، مما يجعل المجتهد في الفروع يصعب عليه الظفر بأدلة يقينية، وغايته أن يتحصل على أمارات ظنية.

وكلام أبي الحسين يتنزل بالدرجة الأولى على مجال الأحكام العملية، ولا يقعِّد

(١) انظر: «نفائس المخطوطات» المجموعة الأولى، بتحقيق: محمد حسين آل ياسين، المطبعة الحيدرية والنجف (١٣٧٢هـ ـ ١٩٥٣م).

(٢) انظر: «نفائس المخطوطات» المجموعة الثانية ص٨٣ ـ ٩٥، مطبعة المعارف، بغداد (١٣٧٢هـ ـ ١٩٥٤م).

(٣) انظر: أبا الحسين البصري «المعتمد» (٢/ ٩٥٣).

حكمًا عامًا، وثمة موقف آخر ـ ألصق بموضوع بحثنا ـ نجده عند أحد أئمة الاعتزال في أطواره المتأخرة وهو تقي الدين النجراني، الذي يرى أن ظواهر النصوص لا يجوز التعويل عليها ـ لأنها لا تفيد اليقين ـ إلا بعد استجماع ثلاثة عشر شرطًا لا بد من إثباتها حتى يصح التمسك بالنقل[1]، وبذلك يلتقي مع رأي الرازي وشروطه العشرة، بل يزيد عليها شروطًا ثلاثة إضافية، وإن كان للنجراني رأيٌ آخر ينتهي فيه إلى أن «الدليلَ السمعي يدل على ثبوت الشيء كما يدل عليه الدليل العقلي إذا لم يتوقف دلالته على دليل العقل»[2]، ومقتضى كلامه: أن الدليل النقلي يستفاد منه ما يستفاد من الدليل العقلي؛ أي: القطع واليقين في المجالات التي لا تتوقف صحة السمع عليها، طبقًا لما قررناه في فكرة الدور.

وهكذا يتبين لنا أن مبدأ الظنية كان معروفًا لدى متأخري المذهب، وقال به بعضهم على المستوى النظري، خلافًا للمتقدمين الذين لم تظهر أية شواهد له في مناهج استدلالهم، أما على المستوى التطبيقي فأظن أن المذهب الاعتزالي ككل لم يتأثر كثيرًا بذلك المبدأ خلافًا لفكرة الدور التي حظيت بالتزام صارم، وما دامت المسألة التي يريدون بحثها مما يجوز الاحتجاج عليها بالسمع فالدليل النقلي حجة فيها بالشروط المتبعة عندهم، وهي: قطعية ثبوته ودلالته، وعدم مخالفته لآراء المذاهب ومقررات العقول.

أما الأشاعرة فلا أثر للقول بالظنية عند متقدمي المذهب كأبي الحسن وتلامذته الأوائل[3]، بل هم على النقيض من ذلك تمامًا، واحتجاج أبي الحسن بالنقل في كتبه على سائر المسائل العقدية أوضح من أن نطيل بالتدليل عليه، ولا يخلو أصل من الأصول إلا ويقرنه بدليل من الكتاب أو السُّنَّة أو الإجماع، وفي «استحسان الخوض في علم الكلام» يوجب رد مسائل الشرع التي طريقها السمع إلى أصول الشرع، ولا تُخلط العقليات بالسمعيات ولا السمعيات بالعقليات[4]، وفي هذا الفصل بين النوعين دلالة واضحة على أن النقل يفيد العلم واليقين؛ لأنه لم يقصر مجاله على السمعيات في اصطلاح متأخري المذهب، بل وسَّع من نطاق الاستدلال به، ولو كانت الأدلة النقلية لا تفيد اليقين عنده لم تنفرد وحدها في إثبات بعض الأصول الاعتقادية؛ كالصفات الخبرية المتوقفة على ورود النص من الكتاب أو السُّنَّة[5].

---

(١) انظر: تقي الدين النجراني «الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء» (ل ١٦٢ أ)، وانظر أيضًا: (ل ١٦٥ أ).

(٢) المصدر السابق (ل ٢٢ أ)، وانظر: (ل ١٠٢ أ، ١٤٥ ب).

(٣) انظر: البياضي «إشارات المرام» ص٤٦، وابن تيمية «درء التعارض» (٢/ ١٣).

(٤) انظر: «استحسان الخوض في علم الكلام» الموجود ضمن «مذاهب الإسلاميين» لعبد الرحمٰن بدوي (١/ ٢٣).

(٥) انظر: محمد حسن أحمد حسنين «منهج الأشاعرة والماتريدية» ص٣٣٦.

والباقلاني هو الآخر - بالرغم من التطور الذي يُلحظ بوضوح في منهجه - لا يتبنى مبدأ الظنية، بل يصرح بصحة الاستدلال على بعض القضايا العقلية، وعلى الأحكام الشرعية بالكتاب والسُّنَّة وإجماع الأدلة والقياس الشرعي وما جرى مجراه، وكل هذه الأدلة السمعية جارية في الكشف عن صحة القياس مجرى الأحكام العقلية[١]، وكأنه لا يرى فرقًا في الدرجة بين دلالتي السمع والعقل[٢].

ويعطينا ابن تيميَّة إشارة مهمة إلى بدء ظهور القول بالظنية عند الأشاعرة؛ حيث يؤكد أن الأشعري وأئمة أصحابه لم يكونوا يقولون: إنه لا يُرجع إلى السمع في الصفات، ولا يقولون: إن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين. بل كل هذا مما أحدثه المتأخرون الذين مالوا إلى الاعتزال والفلسفة من أتباعهم[٣].

ولعل إمام الحرمين الجويني أول من وُجدت لديه بذور هذه الفكرة، وإن بدت غير متكاملة من جهة، كما أنه نفاها وردها، وانتقد القائلين بها في مواضع من كتبه من جهة أخرى، ففي كتابه «الشامل» ذكر أن ظواهر السمع التي هي عرضة للتأويلات لا يسوغ الاستدلال بها في القطعيات[٤]، وفي «البرهان» ساق مراتب العلوم مرتبًا إياها على عشر درجات، جاعلًا العلم بوقوع السمعيات الكلية ومستندها الكتاب والسُّنَّة والإجماع في الدرجة العاشرة والأخيرة[٥]، وقارن في الرسالة النظامية بين درجة اليقينية في العقليات والسمعيات مرجحًا الأولى على الثانية[٦].

ولكن رأيه يختلف تمامًا في مواضع أخرى؛ حيث يعترف بإمكانية تحصيل اليقين والقطع من الأدلة النقلية، ويُنكر على بعض الأصوليين الذين زعموا ندرة النصوص القاطعة في دلالتها التي لا يتطرق إليها احتمال التأويل، واصفًا مقالتهم بأنها قول من لا يحيط بالغرض من ذلك؛ إذ المقصود من النصوص القطعية الاستقلال بإفادة المعاني، مع انحسام جهات التأويل، وانقطاع مسالك الاحتمالات، وما أكثر هذا الفرض مع القرائن الحالية والمقالية[٧].

ويتشابه موقف الغزالي مع شيخه إمام الحرمين، ونجد عنده نفس التعدد في الآراء،

---

(١) انظر: الباقلاني «التمهيد» ص٣٩.

(٢) انظر: د. جلال موسى «نشأة الأشعرية وتطورها» ص٣٣٤، ود. محمد رمضان عبد الله «الباقلاني وآراؤه الكلامية» ص٢٩٠.

(٣) انظر: ابن تيميَّة «درء التعارض» (٢/ ١٣، ١٤، ٧/ ٩٧).

(٤) انظر: الجويني «الشامل» ص٥١٣.

(٥) انظر: الجويني «البرهان» (١/ ١٣١ - ١٣٣).

(٦) انظر: الجويني «العقيدة النظامية» ص٥٧.

(٧) انظر: الجويني «البرهان» (١/ ٤١٤، ٤١٥).

فمسلكه في «إلجام العوام» حينما يُعلي من شأن أدلة القرآن وبراهينه مفضلًا لها على أدلة المتكلمين العويصة[1]، يختلف عما في «المنخول» حيث يسوق مراتب العلوم، جاعلًا السمعيات في المرتبة العاشرة والأخيرة؛ لأن العلم بها عنده يضاهي التقليد، وينخرم ذلك بأدنى احتمال، ويكفي المعترض إبداء أي احتمال ولا يحتاج إلى تعضيده بدليل[2].

وعلى يد الرازي وصل القول بظنية الأدلة النقلية إلى أقصى درجاته خطورة، وتعددت أوجه التشكيك والاحتمال في دلالة النصوص على معانيها، ووُجدت نفس الفكرة التي قال بها تقي الدين النجراني من أن هناك شروطًا ثلاثة عشر، تتوقف إفادة النقل لليقين على تحققها، وإن كان كلام النجراني مجرد إشارات عابرة، أما الرازي فقد اتسم موقفه بمزيد من التأكيد والبسط لتلك الاحتمالات مع توسع في الاستدلال عليها.

وقد تناول الرازي قضية الظنية في أغلب كتبه الكلامية[3]، وفي التفسير[4]، و«المحصول»[5]، وتنوع عرضه ما بين إجمال وتفصيل[6]، وخلاصة ما ذكره أن الأدلة النقلية لا تكون قطعية الدلالة على مدلولاتها، إذ التمسك بها موقوف على مقدمات عشر، كل واحدة منها ظني، والموقوف على الظني أولى أن يكون ظنيًا، وهذه المقدمات لا بد منها كي تدل النصوص على معانيها والمقصود بألفاظها، ومن ثم فإن معرفة المراد من نص ما يتوقف على ما يلي:

١ ـ معرفة معاني المفردات اللغوية، وهي منقولة بطريقة ظنية، عن طريق أفراد غير معصومين من الخطأ.

٢ ـ معرفة صحة النحو؛ لأن اختلاف الإعراب يؤدي إلى اختلاف المعنى.

٣ ـ عدم الاشتراك؛ إذ ربما احتمل اللفظ أكثر من معنى.

---

(١) انظر: الغزالي «إلجام العوام» ص٨٧.

(٢) انظر: الغزالي «المنخول» ص٤٧، ١٦٧.

(٣) انظر: الرازي «معالم أصول الدين» ص٢٤، و«المحصل» ص١٤٣، و«الأربعين في أصول الدين» (٢/ ٢٥١ ـ ٢٥٤)، و«المطالب العالية» (٩/ ١١٣ ـ ١١٩)، و«المسائل الخمسون» ص٣٩، ٤٠، و«أساس التقديس» ص٢١٠، ٢١١، ٢١٢.

(٤) انظر: الرازي «مفاتيح الغيب» (٧/ ١٨٢، ١٨٣).

(٥) انظر: الرازي «المحصول» جـ ١/ق ١/ ٥٤٧ ـ ٥٧٥.

(٦) انظر: خالد بن عبد اللطيف «منهج أهل السُّنَّة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله» (٢/ ٥٨٣ ـ ٥٨٧)، ود. شوقي عمر «نظرية المعرفة عند فخر الدين الرازي» ص٣٤٥ ـ ٣٤٨، د. السيد صالح عوض «دراسات في التعارض والترجيح» ص٨١ ـ ٨٥، دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى (١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م).

٤ ـ نفي الحذف والإضمار.
٥ ـ نفي التقديم والتأخير.
٦ ـ نفي المجاز.
٧ ـ نفي التخصيص.
٨ ـ عدم وجود الناسخ.
٩ ـ نفي المعارض النقلي.
١٠ ـ نفي المعارض العقلي.

وباستطاعتنا أن نَرجع المقدمات المذكورة إلى نوعين رئيسين:

أ ـ **أمور وجودية**: وتدور حول العلم بالوضع؛ أي: وضع الألفاظ المنقولة عن الشارع بإزاء معانٍ مخصوصة، وتستلزم نقل اللغة والنحو والصرف على نحو يفيد القطع واليقين، وأصول هذه الثلاثة متوقفة على العلم بعصمة رواة العربية ونحوها وصرفها من الغلط أو الكذب.

ب ـ **أمور عدمية**: ترجع إلى العلم بأن تلك الألفاظ مرادة للنبي ﷺ، وغير قابلة لاحتمالات غير ما يُفهم من ألفاظها، وتستلزم انتفاء الاشتراك والمجاز والتخصيص والتقديم والتأخير والمعارضين النقلي والعقلي.

والتزامًا من الرازي بالأساس النظري المتقدم رتب على القول بظنية الدليل النقلي نتيجتين خطيرتين:

الأولى: منع الاستدلال به على مسائل الاعتقاد؛ لأن الدلالة الظنية غير مقبولة في هذا النوع من المسائل، ومن أمثلة ذلك ما فعله في الكلام عن خلق أفعال العباد؛ حيث استفاض في تقرير عدم جواز التمسك بالدلائل اللفظية على هذه المسألة[١].

الأخرى: قصور الدليل النقلي عن معارضة الدليل العقلي القاطع، ووجوب صرف ألفاظه عن معانيها الظاهرة إلى معانٍ أخرى، تتواءم مع مقتضيات العقل عند حدوث التعارض؛ لأن الظني لا يقوى على مخالفة القطعي[٢]، وقد تجلت تلك النتيجة بوضوح في تعامل الرازي مع الصفات الخبرية في كتابه «أساس التقديس» الذي أفرده خصيصًا لمناقشة هذا النوع من الصفات.

ولكن يبدو أن الرازي أحس بخطورة رأيه واللوازم المترتبة عليه فانتاب موقفه شيء من التراجع نظريًا وتطبيقيًا، فعلى مستوى الاستدلال الفعلي وبعد أن كان يمنع من

---

(١) انظر: الرازي «المطالب العالية» (٩/ ١١٣ ـ ١١٩).

(٢) انظر: الرازي «أساس التقديس» ص٢١٠، ٢١١، و«المحصل» ص١٤٣، ٣٦٥، و«المسائل الخمسون في أصول الدين» ص٣٩، ٤٠، و«المطالب العالية» (٩/ ١١٦)، و«التفسير الكبير» (٧/ ١٨٢، ١٨٣).

الاحتجاج بالنقل على مسائل الأصول؛ إذا به يحتج بالأدلة السمعية على إثبات صفتي السمع والبصر[1]، وعلى صفة الكلام، ويرد على الغزالي الذي منع من الاحتجاج بالسمع عليها[2]، كذلك عوَّل في مسألة الرؤية[3]، ونفي القديم سوى ذات الله وصفاته[4]، وتنزيهه عن الوصف باللذة والألوان والطعوم والروائح ـ على الأدلة السمعية وحدها[5].

وعلى المستوى النظري عقب على القول بفكرة الشروط العشرة وظنية الدليل النقلي مطلقًا بتعقيب مهم؛ حيث قال: «واعلم أن هذا الكلام على إطلاقه ليس بصحيح؛ لأنه ربما اقترن بالدلائل النقلية أمور، عرف وجودها بالأخبار المتواترة، وتلك الأمور تنفي هذه الاحتمالات، وعلى هذا التقدير تكون الدلائل السمعية المقرونة بتلك القرائن الثابتة بالأخبار المتواترة مفيدة لليقين»[6].

ويلاحظ أن الرازي لم يفصل الكلام عن تلك القرائن، كما لم يضرب لها أمثلة كافية توضحها، وحتى مع التسليم بوجودها فإن اكتساب الدليل النقلي لليقين ليس أمرًا ذاتيًا نابعًا من ألفاظه، وإنما من أمور خارجية عنه، وتبقى ظنيته ثابتة إذا نظرنا إليه مجردًا عن القرائن.

وقد ظل الفكر الأشعري بعد الرازي مترددًا تجاه القول بالظنية، ووُجد من أئمته من يقبلها ومن يردها، وحتى الذين قبلوها لم يثبتوا على موقف موحد، بل اختلفت آراؤهم بين النظر والتطبيق، ويعد الآمدي من أبرز النماذج التي تنطبق عليها حالة التردد والتباين في الرأي، والتي ربما ظهرت في الكتاب الواحد، فضلًا عن الخلاف بين مصنف وآخر.

ففي «أبكار الأفكار» عقد فصلًا استعرض فيه «ما ظُن أنه من الأدلة المفيدة لليقين وليس منها»[7]، وجعل الدليل السمعي ضمن هذه الأدلة الظنية، ولم يقتصر على وصفه بالظنية فيما لا يعلم إلا عقلًا، بل حكم عليه بالحكم ذاته في مسألة الرؤية، وهي باتفاق المعتزلة والأشاعرة مما يمكن معرفته بالسمع، لكنه حصر الاستدلال عليها بالدليل العقلي فحسب «إذ ما سواه لا يخرج عن الظواهر السمعية والاستبصارات

---

(١) انظر: الرازي «المحصل» ص٥١٤، ٥١٥.

(٢) انظر: الرازي «معالم أصول الدين» ص٦١، ٦٢، والزركان «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية» ص٣٢٨.

(٣) انظر: الرازي «المحصل» ص٤٤٦.

(٤) المصدر السابق ص٢١٢.

(٥) المصدر السابق ص٣٧١.

(٦) انظر: الرازي «الأربعين في أصول الدين» (٢/ ٢٥٤).

(٧) الآمدي «أبكار الأفكار» (١/ ١٤٢)، تحقيق: د. أحمد المهدي.

العقلية، وهي مما يتقاصر عن إفادة القطع واليقين، فلا يذكر إلا على سبيل التقريب، واستدراج قانع بها إلى الاعتقاد الحقيقي»[1]، ويتكرر هذا المسلك في صفة الوحدانية[2]، والكلام[3]، وسائر المسائل الكلامية، فلا يعتمد إلا على الدليل العقلي وحده، اللَّهُمَّ إلا في السمعيات من بعث وحشر وميزان، وجنة ونار، فإنه يعول على السمع وينتصر بإخلاص وحرارة لما ثبت في النصوص الشرعية، ويشتد نكيره على من ردها أو أوَّلها من الفلاسفة أو المعتزلة[4].

ثم تراجع الآمدي عن الموقف السابق فتناول الخلاف حول إفادة الدليل السمعي لليقين في كتابه «أبكار الأفكار» مشيرًا إلى وجود اتجاهين بارزين؛ **الأول**: أنها تفيد اليقين مطلقًا، وهو مذهب من أسماهم بالحشوية، **والآخر**: أنها لا تفيد اليقين مطلقًا؛ لتوقفها على أمور ظنية ساقها الآمدي، وهي لا تخرج عن الاحتمالات العشرة التي ذكرها الرازي، وبعد أن ضعَّف كلا الاتجاهين اختار إمكانية إفادة الدليل السمعي لليقين إذا اقترنت به قرائن يرتقي معها إلى درجة القطعية[5]، وواضح أن رأي الآمدي لا يكاد يختلف كثيرًا عن رأي الرازي الذي عقب به في «الأربعين» و«نهاية العقول» فكلاهما يشترط وجود قرائن خارجية تحيط بالنص لتصل بدلالته إلى درجة القطع، وبدونها يظل ظنيًا لا يصلح للاستدلال في مسائل العقيدة.

ونتوقف أخيرًا عند آراء أئمة المذهب في أطواره المتأخرة، وقد عزا الأصفهاني[6] والتفتازاني[7] القول بظنية الدليل السمعي إلى جمهورهم، ومع هذا فيمكننا أن نلحظ عدم وجود موقف موحد؛ فمنهم من غلا إلى أبعد حد، ومن أسوأ النماذج وأشدها خطورة ما صرح به الصاوي من أن «الأخذ بظواهر النصوص الشرعية من أصول الكفر»[8]، ووافقه السنوسي حيث جعل «التمسكَ في عقائد الإيمان بمجرد ظواهر الكتاب والسُّنَّة، من غير تفصيل بين ما يستحيل ظاهره منها وما لا يستحيل ـ أصلًا

---

(١) الآمدي «غاية المرام» ص١٧٤، تحقيق: د. حسن محمود عبد اللطيف.

(٢) انظر: الآمدي «غاية المرام» ص١٥٣ ـ ١٥٥.

(٣) المصدر السابق ص٩٠، ٩١.

(٤) المصدر السابق ص٣٠١، ٣٠٢، وانظر: د. حسن الشافعي «الآمدي وآراؤه الكلامية» ص١٣٠، و«المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص١٦٨.

(٥) «أبكار الأفكار» (٢/ ٢١٦ أ ـ ٢١٧ ب) مخطوطة معهد المخطوطات العربية، رقم (٢) توحيد وملل ونحل.

(٦) انظر: الزركشي «البحر المحيط» (١/ ٣٨).

(٧) انظر: «البرهان شرح المواقف» (١/ ١٢٤)، وانظر: «حاشية الفنري ومنلا خسرو على التلويح شرح التوضيح» للتفتازاني (١/ ٤١٨).

(٨) انظر: «حاشية الصاوي على تفسير الجلالين» (٣/ ٩)، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ.

للكفر أو للبدعة»[1]، ولا أدري كيف يصير التمسك بظاهر النص سبيلًا إلى الكفر، وهل نزل القرآن لهداية الناس أم لإضلالهم وإيقاع قارئيه في الكفر والهلاك؟!

وعلى النقيض من رأي أولئك النفر اختار كلٌّ من الإيجي[2] والتفتازاني[3] وأبي البقاء الكفوي[4]، والكردستاني[5] إفادة الدليل النقلي لليقين إذا احتفت به قرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات، وإن كانوا يقصرون إفادته للقطع على الشرعيات لا العقليات، وخالفهم أحد المحشين على شرح المواقف[6] فعمم القطعية في العقليات والشرعيات معًا، وبهذا اقترب من موقف شيوخ المذهب المتقدمين، مما يؤكد أن القول بالظنية لم يستقر في الفكر الأشعري، وإنما وُجد له معارضون.

وهكذا يستطيع الناظر في تطور آراء المذهب الأشعري أن يلحظ عدم وجود من التزم القول بالظنية أو ثبت عليها في جميع مؤلفاته، بل غالب من قال بها في موضع تراجع عن مقالته أو خفف من وطأتها في موضع آخر، وتذبذبت مسالكه في مجال التطبيق بين النفي والإثبات، واتفق جميعهم على أن أبواب السمعيات مردها إلى النص الشرعي، ولا مجال للعقل فيها، ولا يُستثنى من ذلك أحد حتى فخر الدين الرازي مُقَعِّد مبدأ الظنية وأشهر القائلين به.

ويبدو لي أن القول بظنية الدليل النقلي نشأ أولًا كمحاولة للتعامل مع ما يعده المتكلمون متشابهًا، ولا سيما نصوص الصفات، ولما كان من المقرر عندهم مخالفتها للقواطع العقلية واحتمالها للتأويل فالمخرج إذًا هو أن توصف بالظنية، ومن ثم يسهل تقديم الدليل القطعي عليها وتأويل النص أو تفويضه، ثم دخلت الفكرة مرحلة التعميم وصارت أصلًا كليًا يحكم من خلاله على الدليل النقلي في جميع أحواله، سواء تعلق بالمتشابهات أو بغيرها، مع ما في القول بذلك من ضعف وأوجه عديدة للنقد والتعقب، فضلًا عن الإلزامات الخطيرة التي تنتج عن القول بظنية جميع الأدلة السمعية، وعزلها عن مجال الاستدلال، والانتقاص الشديد من مكانتها ومنزلتها، ولأن النفوس تميل بطبعها إلى اليقينيات وتعرض عن الظنيات، ولعل تصور الآثار الناشئة عن تلك الفكرة يكفي وحده عن التوسع في نقدها والرد عليها[7].

---

(١) انظر: السنوسي «شرح المقدمات في العقائد» ص١١٧، تحقيق ودراسة: فتحي أحمد عبد الرازق، رسالة ماجستير بكلية أصول الدين، جامعة الأزهر (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٥م).

(٢) انظر: الإيجي «المواقف» ص٤٠.

(٣) انظر: التفتازاني «شرح المقاصد» (١/ ٢٨٢ ـ ٢٨٥)، والجرجاني «شرح المواقف» (١/ ١٥٤ ـ ١٥٨).

(٤) انظر: أبا البقاء الكفوي «الكليات» (٥/ ٣٣٠).

(٥) انظر: الكردستاني «تهذيب الكلام» (١/ ٣٢).

(٦) انظر: «حاشية حسن جلبي على شرح المواقف» (١/ ١٥٨).

(٧) انظر في النقد التفصيلي لفكرة الظنية هذه: ابن القيم «الصواعق المرسلة» (٢/ ٦٣٢ ـ ٧٩٤)، وخالد بن عبد اللطيف «منهج أهل السُّنَّة والجماعة ومنهج الأشاعرة» (٢/ ٥٨٢ ـ ٥٨٧).

الفصل الثاني

علاقة النقل بالعقل
وأثرها على الاحتجاج بالدليل النقلي

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: إمكانية تعارض النقل والعقل.

المبحث الثاني: تقديم العقل على النقل.

تمهيد

لا يكتمل عرض الموقفين الاعتزالي والأشعري من حجية الدليل النقلي وكيفية التعامل معه ويتضح بصورة كافية إلَّا إذا تطرقنا لدراسة آرائهم حول علاقته بالعقل؛ وذلك لما بين الدليلين من تلازم وارتباط وثيق، فقد حاولت جُلُّ الفِرَق الكلامية تأسيس الحجج والبراهين التي عولت عليها في مختلف المسائل على دعامتين من النقل والعقل، انطلاقًا من تحديدهم لطبيعة علم الكلام وفهمهم لها وحصرهم لوظيفته في نصرة العقائد الثابتة شرعًا، والبرهنة عليها بأدلة عقلية، والرد على شبه المخالفين واعتراضاتهم، فنقطة البدء والانطلاق هي النقل، وأداة السير والاحتجاج هي العقل، ولا بد من الاعتماد عليهما معًا.

وقد تحولت ثنائية «النقل والعقل» وحدود الصلة أو العلاقة بينهما إلى مشكلة شائكة، وحاول كل اتجاه أن يبحث لها عن حل، أو مجموعة من الضوابط التي تحكم التعامل معها، وعلى أساس النظرة إليها تشكلت مواقف كثير من المدارس الفكرية في احتجاجهم بالدليل النقلي، وتعددت الشروط التي أوجبوا توافرها وتحققها حتى يتسنى الأخذ به في إثبات الأحكام العقدية، وصار من الضروري للنص ألا يخالف العقل أو يتعارض مع مقرراته، وإلا انتفت حجيته ولم يعد صالحًا للتعويل عليه؛ لأنه طبقًا لفكرة الدور لم يثبت أو تُعرف صحته إلَّا بالعقل، فهو فرع وتابع، ولا يتصور أن يخالف الفرع أصله أو يتقدم عليه.

ولكن هل تمثل هذه القضية مشكلة حقيقية بالفعل تستحق كل ما دار حولها من جدال واختلاف، أم أنها واحدة من المشكلات الزائفة التي وُجدت في ظروف وملابسات تاريخية معينة نتيجة مجموعة من العوامل، ثم ظلت تنمو وتزداد حدتها مع مرور الأيام دون وجود سبب معقول لنشأتها، فضلًا عن استمرارها؟

أظن أن إثارة مثل هذه القضية، إن كان له ما يبرره في الأديان الأخرى السابقة على

الإسلام، والتي اشتملت كتبها المقدسة ـ بعد تحريفها ـ على كمٍّ كبيرٍ من الأخبار والاعتقادات التي تضاد العقل أو تخالفه، فليس هناك مجال مطلقًا لوجودها في إطار الفكر الإسلامي ذي الخصائص والسمات المتميزة، والأصول والقواعد الكلية، التي لا يمكن أن تتعارض بحال مع العقل ومقرراته.

وثمة أمور مهمة يتعين علينا أن نضعها نصب أعيننا ونحن بصدد دراسة هذا الموضوع:

أولًا: أن التوصيف الحقيقي للثنائية التي معنا قد شابهُ شيء من الخطأ وغياب التحديد الدقيق، فظن البعض أن العلاقة هي ما بين نقلٍ محضٍ وعقلٍ محضٍ، مع أن المتكلمين أنفسهم ـ كما تقدم في المدخل التمهيدي ـ يرفضون وجود دليل نقلي محض، ويحذفونه من جملة الأنواع الممكنة للدليل؛ لأن كل مستخدم لنص من النصوص يتعامل معه بعقله، ويفهمه حسب إدراكاته ومعارفه، والنص في ذاته كثيرًا ما ينطوي على مضامين عقلية إضافة إلى كونه خبرًا، ثم إنه معتمد على مقدمة عقلية سابقة أثبتت صحته، وعن طريقها عُرف صدقه، وهكذا فإن العلاقة ليست بين «نقل وعقل» وإنما بين «نقل ممزوج بعقل ـ أو نقل مؤيد بعقل ـ وعقل مجرد».

ثانيًا: لعلَّ من أبرز العوامل التي ساعدت على ظهور هذه المشكلة، افتراض البعض وقوع نوع من التعارض بين النقل والعقل، سواء أكان تعارضًا حقيقيًا ـ ولا أظن أن مسلمًا يقول بجوازه ـ أم تعارضًا ظاهريًّا على مستوى الفهم البشري.

والمهم أنه بناءً على هذا الافتراض بدأ البحث عن تقعيد قانون، أو أصلٍ كلي يُرجع إليه لحل ذلك المأزق، وتحولت العلاقة بين الدليلين من التوافق التام في جميع الأحوال إلى صيغة «. . . . إما . . . وإما» في حالة التعارض، فإما النقل، وإما العقل، ولا مناص من تقديم أحدهما؛ إذ الجمع بين النقيضين محال، ورفعهما بالكلية ممتنع؛ لكن إذا ثبت استحالة وقوع التعارض ابتداء فإن ما بُني عليه سوف ينهار من أساسه، وتنتفي الحاجة إلى كل ما ثار حول الموضوع من جدال أو نزاع.

ثالثًا: لا يجوز النظر إلى النقل والعقل كما لو كانا ضدين، أو نِدَّين متعادلين؛ بل الصحيح أن بينهما توافقًا وانسجامًا وتجانسًا، وإن كان أحدهما ـ وهو النقل ـ أكبر من الآخر، وأوسع دائرةً وأشمل مجالًا، وإنما جاء ليكون بمثابة الأصل والميزان الذي يرجع إليه العقل، وتُختبر عنده مقرراته ومفهوماته وتصوراته، وتصحح به اختلالاته وانحرافاته، ثم ليوسع من مجال إدراكه وحدوده، وليطلعه على معارف وعلوم وحقائق

لم يكن بوسعه أن يبلغها أو يصل إلى الإحاطة بها[1].

وسوف نحاول فيما يلي أن نعرض لموقف المعتزلة والأشاعرة من هذه القضية، بادئين في المبحث الأول بالنظر في آرائهم حول إمكانية وقوع التعارض بين النقل والعقل، ثم نُخصِّص المبحث الثاني لعرض الحل أو المخرج الذي اقترحوه، وأي الدليلين كان عندهم أولى بالتقديم والاتِّباع.

(١) انظر: سيد قطب «خصائص التصور الإسلامي» ص٢٠.

المبحث الأول

إمكانية تعارض النقل والعقل

مدخل تاريخي للمشكلة:

شُغل الفكر الإنساني عبر مراحل عديدة من تاريخه الطويل بقضية النقل والعقل وحدود العلاقة بينهما، ومحاولة إيجاد صيغة مُحكمة تضبط تلك العلاقة، وهل يمكن أن يتعارضا حقيقة، أو بحسب الفهم الظاهر، وما المسلك الواجب اتخاذه حينئذٍ.

ولا يخفى أن المقصود بالنقل هنا يختلف باختلاف الأديان، كما يتنوع من طائفة لأخرى؛ لكن القدر المشترك الذي يشمل الجميع هو وجود كتاب أو مجموعة نصوص وأقوال منقولة عمن كلامه حجة، وتتصف بالصدق والعصمة من وجهة نظر أصحابها.

وقد عاد بعض مؤرخي الملل والنحل في تأريخ المشكلة، وتحديد بداياتها الأولى إلى جذور بعيدة، حينما أرجعوا سبب أول شبهة ومعصية وقعت في الخليقة ـ وهي معصية إبليس عندما استكبر عن السجود لآدم ﷺ ـ إلى الاستبداد بالرأي في مقابلة النص، واختيار الهوى في معارضة الأمر، وتقديم العقل والقياس على الحكم الثابت بالشرع[1]، ومن ثَمَّ يكون إبليس هو أول من استن تقديم العقل على النقل، مازجًا ذلك برفض النقل ورده، والطعن في حكمته وسداده، وتحكيم العقل فيما لا يصح أن يحكم فيه.

وربما اعتُرض على ذلك بأن إبليس لم يقدم العقل على النقل، وإنما قدَّم الهوى والرأي الفاسد؛ لكن حتى مع التسليم بمثل هذا الاحتمال، فإن اعتراضه صيغ في ظاهره بطريقة عقلية، فعندما أُمر بالسجود عارض الأمر بقياس عقلي مركب من مقدمتين حمليتين، ومضمونه: أنا خير من آدم؛ لأنني مخلوق من نار وهو مخلوق من طين، والنار أفضل من الطين، ولما كان الفاضل لا يسجد لمن دونه لم يصح أن أسجد لآدم.

---

(١) انظر: الشهرستاني «الملل والنحل» (١/١٦، ١٧)، وصديق حسن خان «خبيئة الأكوان في افتراق الأمم على المذاهب والأديان» ص٦٤.

ولا شكَّ أن قياسه لا يصح في ذاته، ولا يلزم من تفضيل مادة على أخرى تفضيل المخلوق منها على المخلوق من غيرها، ولله ﷻ أن يخلق من المادة المفضولة ما هو أفضل من غيرها، هذا إن ثبت أن النار أفضل من الطين، وفي ذلك نظر، وحتى لو صحَّ القياس فهو في مقابلة النص، وكل قياس ورد في مقابلة النص فهو فاسد غير مقبول.

وظلت المشكلة تستحوذ على اهتمام كثير من أصحاب الديانات السماوية ممن اشتمل دينهم على نص مقدَّسٍ واجبِ الاتِّباع، يعتقدون كماله وسلامته عن الخطأ والتناقض، وفي فترة لاحقة على عصر النبي وأتباعه الأوائل، ومع الاختلاط بأمم أخرى والاطلاع على ثقافات مغايرة ـ ولا سيما ما تعلق منها بالفلسفة والمعارف العقلية ـ يحس أصحاب هذا الدين بوجود تعارض بين ما يُفهم من كتابهم المقدس وما تلقوه من مقررات العقول، وعندئذٍ يبدؤون في البحث عن حل أو مخرج، ودائمًا ما يكون على حساب النقل لا العقل؛ لاعتقاد الكثيرين أن أحكام العقل قطعية لا تقبل الخطأ، أما النقل فهو ألفاظ تحتمل التأويل، ويمكن صرفها عن ظواهرها.

والأمثلة في هذا الصدد كثيرة ومتنوعة؛ ففي اليهودية نجد فيلون السكندري (٢٠ ق. م ـ ٤٠م) والذي اشتغل بالفلسفة اليونانية، وكانت فلسفته مزيجًا من أفكار الرواقية والأفلاطونية الفيثاغورثية المحدثة، وتعلم اللغة والشعر والتاريخ اليوناني، ثم سخَّر جهوده للتوفيق بين الكتاب المقدس وعادات اليهود من جهة، والآراء اليونانية ـ وخاصة فلسفة أفلاطون ـ من جهة أخرى، وفي سبيل تحقيق غرضه هذا لجأ إلى القول بأن جميع الحادثات والأخلاق والعقائد والشرائع المنصوص عليها في العهد القديم ذات معنيين: أحدهما مجازي، والآخر حرفي، وأنها ترمز إلى حقائق أخلاقية أو فلسفية، وبذلك استطاع الخروج من إشكال التعارض بين أي نص من نصوص التوراة وحقائق الفلسفة ومقرراتها، عن طريق تقديم العقل على ظواهر النصوص[1].

وقد تأثر بفيلون وشرحه الرمزي للكتاب المقدس رجال من فلاسفة اليهود الذين أتوا بعده، وكان لهم صلة وثيقة بالمسلمين؛ من أمثال سعديا بن يوسف الفيومي (٦٩ ـ ٣٣١هـ)، وموسى بن ميمون الذي بلغ درجة كبيرة من الشهرة في الفكر اليهودي، حتى

---

(١) انظر: ول ديورانت «قصة الحضارة» (١١/ ١٠٢ ـ ١٠٥)، ود. محمد أحمد نوح «جناية التأويل الفاسد» ص٢٦، ٢٧، ود. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص٢٦٣، ٢٦٤.

قيل: «من موسى لم يقم مثل موسى»؛ أي: من موسى ﷺ لم يقم مثل موسى بن ميمون[1].

وفي النصرانية نجد نماذج مشابهة، حاول أصحابها التوفيق بين نصوص العهدين القديم والجديد والمعارف الفلسفية؛ ومن هؤلاء كلمانت الإسكندري (١٥٠ ـ ٢١٣م) وكان معجبًا بآراء أفلاطون، وفيلون اليهودي. ويوحنا الدمشقي (٦٧٤ ـ ٧٤٩م) ـ آخر الفلاسفة الآباء المسيحيين الإغريق، ولعل من أشهرهم توماس الإكويني، الذي اهتم بقضية التوفيق بين العقل والوحي ـ أو الإيمان والأدلة العقلية ـ اهتمامًا كبيرًا، وحاول الجمع بين الفلسفة وعلم اللاهوت، وصبغ المسيحية بصبغة فلسفية واضحة؛ حيث أدخل إليها الكثير من آراء أرسطو[2].

وإذا انتقلنا إلى الإسلام فلن نجد للمشكلة أثرًا عند الجيل الأول من الصحابة والتابعين، على الرغم من توافر عدد من العوامل التي من شأنها إثارة مثل هذا الموضوع؛ كاحتكاك الصحابة بأبناء الأمم المفتوحة من فارس والروم بكل ما لديهم من تراث عقلي وأديان قديمة، كذلك مجاورتهم لليهود في المدينة، وقبلها لمشركي قريش في مكة، وقد تفننوا في إثارة الشبهات ومعارضة الإسلام وعقائده؛ لكن مع ذلك كله فإن افتراض وقوع معارضة بين النقل والعقل، أو الرأي والشرع، أو تحكيم العقل فيما لا موضع له أو ما يفوق إدراكه من الغيبيات لم يخطر ببال أحد منهم، ولم تظهر له أية آثار في أقوالهم أو آرائهم حول المسائل العقدية.

وثمة روايات متعددة تحكي استشكال نفر من الصحابة لعدد من النصوص التي ربما أحسوا بوجود نوع من التعارض فيما بينها، فكانوا يوردون إشكالاتهم على النبي ﷺ فيجيبهم عنها[3]؛ ومن هذا القبيل ما حدث من عائشة عندما سمعت النبي ﷺ يقول: «**مَنْ نُوقش الحساب عُذِّب**» فقالت: يا رسول الله، أليس الله يقول: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝٧ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝٨﴾ [الانشقاق: ٧، ٨] فقال: «**بلى، ولكن ذلك العرض، ومن نوقش الحساب عذب**»[4].

---

(١) انظر: ول ديورانت «قصة الحضارة» (١٤/ ١٢٠، ١٢١)، ود. محمد نوح «جناية التأويل» ص٢٨، ٢٩، ود. علي عبد المعطي «دور العرب غير المسلمين في الفلسفة والمنطق ضمن المؤتمر الدولي الأول للفلسفة الإسلامية» ص١٠٩ ـ ١٢٥، ود. النشار «نشأة الفكر» (١/ ٨٢ ـ ٨٧).

(٢) انظر: أحمد أمين، وزكي نجيب محمود «قصة الفلسفة الحديثة» ص٣١، ٣٥، ود. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص٢٨، ود. محمد نوح «جناية التأويل» ص٢٩.

(٣) انظر: ابن القيم «الصواعق المرسلة» (٣/ ١٠٥٢ ـ ١٠٦٥)، ود. يحيى هاشم فرغل «معالم تكوين شخصية المسلم» ص٢٥ ـ ٢٨.

(٤) رواه البخاري، حديث: (١٠٣)، ومسلم، كتاب: الجنة وصفة نعيم أهلها، باب: إثبات الحساب، حديث رقم (٧٩).

ولما سمعته حفصة ﵂ يقول: «لا يدخل النار أحد بايع تحت الشجرة» قالت: أليس الله يقول: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾؟ قال: «ألم تسمعي قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ﴿٧١﴾﴾» [مريم: ٧١][١]، فورود المتقين غير ورود الظالمين، فإن المتقين يَرِدُونَها ثم ينجون من عذابها، وأما الظالمون فيردونها ورودًا لا يخرجون بعده أبدًا، وأيضًا لما نزل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] قال الصحابة: وأيُّنا يا رسول الله لم يلبس إيمانه بظلم؟ فقال: «ذلك الشرك، ألم تسمعوا قول العبد الصالح: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]»[٢].

والشاهد من هذه الروايات أن الصحابة كانوا يتفكرون في معاني النصوص، ويتدبرون المراد منها، ويُعمِلون عقولهم في فهمها، ولم ينكر عليهم النبي ﷺ السؤال أو الاستفسار ما دام داخلًا في الإطار المسموح به؛ لكن لم يُنقل عن أحد منهم إبداء اعتراض عقلي محض على معاني النصوص، وإنما التساؤلات كلها نابعة من النصوص ذاتها، ومتوجهة في الوقت نفسه إلى نصوص أخرى، وصحيح أن فهم النص عمل عقلي؛ لكنه ليس عقلًا محضًا، وإنما هو عقل مسترشد بالنقل وسائر تحت لوائه، فالتعارض إذًا بين ما يُفهم من نقل وما يُفهم من نقل آخر، وليس بين نقل وعقل مجرد.

ثم بدأت المشكلة في الظهور نتيجة عوامل متعددة، أبرزها: حركة الترجمة الواسعة التي نبتت بذورها في العصر الأموي، ثم بلغت أَوْجَهَا في العصر العباسي، وتم خلالها نقل قدر كبير من تراث الأمم الأخرى ـ ولا سيما علوم الفلسفة والمنطق ـ على يد عدد من المترجمين المتعددي الأعراق والأديان؛ كالنساطرة، واليعاقبة، واليهود، والنصارى، وغيرهم، وكان من الطبيعي أن تؤثر تلك الحركة في الفكر الإسلامي سواء بما نقلته بالفعل من ثقافات وحضارات متنوعة، أو بما ألف حولها من كتب حيث دفعت الكثيرين إلى التصنيف، كما أن بعض المترجمين لم يقتصروا على النقل والترجمة فحسب؛ وإنما كانت لهم إلى جانبها شروح وتفسيرات تحاول بيان ما ترجموه وحل غموضه، وإلقاء مزيد من الضوء حوله[٣].

كذلك كان للاحتكاك وعلاقات التواصل مع الأمم الأخرى دور مهم في هذا

---

(١) رواه مسلم، كتاب: فضائل الصحابة، حديث: (١٦٣)، وأحمد في «مسنده» (٣/ ٣٥٠، ٦/ ٣٦٢)، وابن ماجه، حديث: (٤٢٨١).

(٢) رواه البخاري، حديث: (٣٤٢٩)، ومسلم، كتاب: الإيمان، حديث رقم (١٩٨).

(٣) انظر: ديلاس أوليري «الفكر العربي ومكانته في التاريخ» ص١٢٠ ـ ١٣٦، ترجمة د. تمام حسان، ود. عبد الفتاح الفاوي «حركة النقل والترجمة ودورها في الحوار مع الآخر» ضمن أبحاث المؤتمر الدولي للفلسفة الإسلامية ص١٨٣ ـ ١٨٥، ود. النشار «نشأة الفكر الفلسفي» (١/ ١٠٣ ـ ١٠٧).

الصدد، فقد فتح المسلمون بلدانًا ذات مدنيات قديمة كانت تُمثل حواضر العالم الثقافية؛ كجنديسابور، وإنطاكية، وبصرى، ونصيبين، وحران، والرها، وكانت تموج بالعديد من الألوان الفكرية، والديانات والنِّحل؛ كالفلسفة الإغريقية، والهندية، والمانوية، والزرادشتية.

ولا شكَّ أن أبناء هذه الديانات والثقافات الذين دخلوا الإسلام لم يتخلوا عن تراثهم القديم مرة واحدة؛ بل بقي منهم من تأثر به بصورة أو بأخرى، ووُجد منهم من انتسب إلى الإسلام ظاهرًا، وانطوى على نحلته القديمة باطنًا؛ ليكيد لهذا الدين، وليبشر بالزندقة والإلحاد بين أبنائه، فاضطر المسلمون إلى مجادلته والرد عليه ودحض شبهاته، وبالطبع أثر ذلك كله بأنواع مختلفة من التأثير، وكان من أهم الأسباب التي أدت إلى نشأة الفِرَق والطوائف المتعددة داخل نسيج الفكر الإسلامي[١].

وعلى يد الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام نشأ ما يُعرف بالتوفيق بين الدين والفلسفة، تلك القضية التي اهتم بها هؤلاء النفر اهتمامًا كبيرًا، وصارت الشغل الشاغل لكثير منهم ابتداءً من الكندي وانتهاءً بابن رشد، ومرورًا بالفارابي وابن سينا وابن مسرة وابن طفيل، باعتبارها الأساس الذي يُمكن للفلسفة بين المسلمين ويوطد دعائمها، ويخفف من نزعة العداء والكراهية لها[٢].

وقد قدَّموا صورًا متنوعة لمحاولات التوفيق[٣]، فمنهم من اهتمَّ بشرح الحقائق الدينية المجملة بالآراء الفلسفية؛ والتي من شأنها أن تكون مفصلة، أو تأويلها بما يجعلها متوافقة مع المقررات الفلسفية، وهذا ما نجده أحيانًا لدى الفارابي، وابن سينا، ومنهم من تناول بالمقارنة العامة الخطوط الأساسية لكل من الدين والفلسفة، كما فعل ابن رشد في كتابه: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، ومنهم من استخدم أسلوب القصص التي تهدف إلى إثبات مقدرة العقل على الوصول والترقِّي والوقوف على نفس الحقائق التي دعا إليها الدين، كما في قصة «حي بن يقظان» لابن طفيل.

ويلاحظ أن منهج المدرسة الفلسفية الإسلامية في نظرته لهذا الموضوع قد اعتمد

---

(١) انظر: زهدي جار الله: «المعتزلة» ص٤٧، ٤٨، ود. محمد إبراهيم الفيومي «تاريخ الفلسفة الإسلامية في المشرق» ص٨٩.

(٢) انظر: د. محمد كمال جعفر «في الفلسفة دراسة ونصوص» ص١٦٤ ـ ١٧٦، ود. حسن الشافعي «التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية» ص١٨، ود. عاطف العراقي «دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق» ص٢٨، ٢٩.

(٣) انظر: د. محمد كمال جعفر «في الفلسفة دارسة ونصوص» ص١٧٤، ١٧٥، ود. عبد المقصود عبد الغني: «في الفلسفة الإسلامية دراسة وتحليل» ص٢٣٠.

على مجموعة من الأسس، من أهمها[1]:

أ ـ التسليم بأن الفلسفة مجموعة من المبادئ والقواعد الصحيحة.

ب ـ التسليم بأن أفلاطون وأرسطو هما المبدعان والمتممان لها، وعليهما المعوَّل، ولولا ما أنقذ الله أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين ـ كما يقول الفارابي ـ لكان الناس في حيرة ولبس.

ج ـ التسليم بأن الدين والفلسفة وحدة واحدة، ومن أوضح الأمثلة على ذلك صنيع ابن رشد في كتابه «فصل المقال».

د ـ التسليم بأن الوحي في الإسلام يماثل العقل، والنبي ﷺ يماثل الفيلسوف مع تفاوت الدرجة، ووسيلة إدراك الحقائق.

لكن الفلسفة وجدت معارضة شديدة في المجتمع المسلم، وحام حول أصحابها الكثير من الشبهات، واتُّهموا اتهامات خطيرة في دينهم وعقيدتهم، فكان لزامًا عليهم كي يثبتوا المسلَّمات المذكورة، وليدفعوا التهم الموجهة إليهم، وليزيلوا ما لعله يطرأ في نفوسهم من تعارض بين الدين الذي اعتنقوه والفلسفة التي فُتنوا بها ـ أن يتخذوا منهجًا عامًّا هو منهج التوفيق بين الدين والفلسفة.

وبناءً على ذلك أصبح العقل في المدرسة الفلسفية محصورًا بين نصين مقدَّسين في عُرفها؛ وهما: النص الإسلامي، والنص الإغريقي، وصارت وظيفة العقل هي التوفيق بينهما وإزالة ما يوجد من تعارض واختلاف، ولا شك أنها وظيفة شاقة وعسرة؛ لأنها تحاول التوفيق بين نصين غير متكافئين، فالفلسفة الإغريقية نص بشري قابل للنقد والرفض والخطأ، والدين نص إلهي منزه عن ذلك كله[2].

والغريب أن محاولات التوفيق ساوت بينهما في الدرجة، وطلبت من العقل تحقيق الاتساق والوحدة، ومعلوم أن أية محاولة للتوفيق بين طرفين تقتضي من كلٍّ منهما شيئًا من التنازل عن بعض أصوله وثوابته، والالتقاء مع الطرف الآخر في منتصف الطريق، وإذا أمكن هذا للفلسفة ـ لأنها نتاج العقل البشري ـ فليس ممكنًا فيما يتعلق بالدين إلَّا بتأويل نصوصه، وتفسيرها بصورة رمزية تتحقق معها الغاية المذكورة، وهذا ما حدث في تفسير الفلاسفة لخلق العالم، وإثبات الصانع وصفاته؛ حيث ظهرت نظريات الفيض، والأفلاك العشرة، والعقل الفعال، وغير ذلك الكثير، وعليه فإن التوفيق كان

(١) انظر: د. الفيومي «ملاحظات على المدرسة الفلسفية في الإسلام» ص٦١، و«تاريخ الفلسفة الإسلامية في المشرق» ص٢٦٤، ود. عاطف العراقي «دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق» ص٢٩ ـ ٣١.

(٢) انظر: د. الفيومي «تاريخ الفلسفة الإسلامية في المشرق» ص٢٦٤، ود. عبد الحميد مدكور: «دراسات في الفلسفة الإسلامية» ص١٩٢، ١٩٣، ود. محمد نوح: «جناية التأويل الفاسد» ص٤٢٦ ـ ٤٢٩.

على حساب الدين، ولم تخسر الفلسفة شيئًا[1].

وقد وُجدت المشكلة عند المتكلمين مع تغير في التسمية، فبدلًا من مصطلح الدين والفلسفة، أو الحكمة والشريعة، صار التعبير الأشهر هو النقل والعقل، وتضافرت عدة أسباب كانت الدافع وراء اهتمامهم بهذا الموضوع، لعل أبلغها أثرًا ما يرجع إلى طبيعة علم الكلام نفسه، فهو ـ كما أشرنا من قبل ـ يعمل على نصرة النقل وما تضمنه من عقائد بالعقل وبراهينه، ويدفع عنه شُبه الخصوم، ومن شرطه كما يقول طاش كبرى زاده: «أن يكون القصد فيه تأييد الشرع بالعقل، وأن تكون العقيدة مما وردت في الكتاب والسُّنَّة، ولو فات أحد هذين الشرطين لا يسمى كلامًا أصلًا»[2].

وبناءً على ذلك فالمفترض في المتكلم أن يكون دائرًا بين النقل والعقل، غير منفكٍّ عنهما، فإذا كانت وسيلة احتجاجه هي العقل وأدلته، فلا بد من ضبطها داخل إطار النقل ومقرراته، ولو تحقق هذا الفرض النظري فما كان لمشكلة التعارض أن تظهر؛ لأن الوسيلة لا تتعارض مع الغاية؛ بل هي تابعة لها وفرع عنها.

ولكن كثيرًا من المتكلمين كانوا يعتقدون الرأي أو المذهب، ويتبنونه أولًا عن طريق النظر العقلي، ثم يبحثون في مرحلة لاحقة عن الأدلة النقلية التي تنصره، وعندئذٍ كانوا يواجَهون بنصوص لا تتفق مع آرائهم بل تخالفها، ومن ثَمَّ أحسوا بمشكلة التعارض، وبدؤوا في محاولة إيجاد حل لها، وتقعيد قانون يضبط التعامل مع نصوص النقل وما يستفاد من ألفاظه.

ويبقى تساؤل مهم عن أسباب تعرض المتكلمين لبحث العلاقة بين النقل والعقل، وهل هي أسباب إسلامية خالصة النشأة والطابع، وناتجة ـ كما يرى بعض الباحثين[3] ـ عن حثِّ القرآن العقولَ على تدبر ما في الكون من آيات، ودعوته إلى استخدامها من أجل الوصول إلى الإيمان، ومن ثم كانت جهودهم في نطاق الشرع تمامًا، وغير متأثرة بالفلسفة ومحاولات التوفيق بينها وبين الدين؟

أظن أن مثل هذا التعليل إن صدق على فترة البدايات الأولى، والتي اقترنت مع نشأة علم الكلام، فلا ينطبق تمامًا على المراحل التالية، وصحيح أن للمشكلة جذورًا عند متكلمي المعتزلة الأوائل؛ كواصل، وعمرو، وصلة هؤلاء بالفلسفة والتراث الإغريقي المترجم لم تقم عليها دلائل واضحة؛ لكن يلاحظ من جهة أخرى أن تطور

---

(١) انظر: د. عبد الحليم محمود «الإسلام والعقل» ص٥٩ ـ ٦٢، ود. أبو الوفا التفتازاني «علم الكلام وبعض مشكلاته» ص١٥٣، ١٥٤.

(٢) طاش كبرى زاده «مفتاح السعادة ومصباح السيادة» (٢/ ١٥٠).

(٣) انظر: د. أبو الوفا التفتازاني «علم الكلام وبعض مشكلاته» ص١٥٣.

المسألة، ومحاولات تقعيدها على صورة ضابط أو قانون كلي، ووجود أقوال مغالية جدًّا في تقديم العقل على النقل اقترن بنفرٍ من المتكلمين تأثروا بالفلسفة تأثرًا واضحًا، واشتغلوا بها؛ بل ربما ألَّفوا في عددٍ من موضوعاتها.

ولعل صلة كلٍّ من أبي الهذيل العلَّاف، والنظَّام، والرازي بالفلسفة وتراثها من الأمور الواضحة، مما يؤكد أن المشكلة الموجودة في التراث الفلسفي قد أثرت بطريقة أو بأخرى على رأي بعض المتكلمين، لا سيما في الفترات التي اختلط فيها الكلام بالفلسفة، وتمازجت المباحث في كلا العلمين حتى صار من العسير التفرقة بينهما.

مفهوم التعارض[1]:

لم يُعن متكلمو المعتزلة والأشاعرة بالتحديد الدقيق لمفهوم التعارض في كتبهم الكلامية اعتمادًا على ما ذكروه في مبحث التعارض والترجيح من مصنفاتهم الأصولية، وقد غلب على أكثر تعريفاتهم طابع التعميم، والاقتراب من المفهوم اللغوي، ومن أمثلة ذلك: تعريف أبي الحسين البصري للتعارض بأنه: «التمانع والتعادل، والتنافي والتناقض»[2]، وقريب منه تعريف الجويني[3]، والآمدي[4] بأنه: «التناقض والتنافي»، وتعريف الغزالي[5] بأنه: «التناقض والتضاد»، وزاد بعض الأشاعرة الأمر تفصيلًا بذكر مجموعة من القيود، فعرَّفوا التعارض بين شيئين بأنه: «تقابلهما على وجه يمنع كلٌّ منهما مقتضى صاحبه»[6].

ويمكن أن نخرج من خلال هذه التعريفات المتعددة بتعريف يجمع بينها، فالتعارض هو: «تقابل الدليلين على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه»[7].

---

(١) أما مفهومه لغة: فالتعارض مصدر من باب: التفاعل، الذي يقتضي فاعلين فأكثر للاشتراك في أصله المشتق منه، بحيث يكون الفعل منسوبًا إلى كليهما، وهو مأخوذ من العُرض ـ بضم العين ـ أي: الناحية، والجهة، فكأن المتعارضين يقف كلٌّ منهما في وجه الآخر؛ أي: ناحيته، فيمنعه من النفوذ إلى وجهته، ويقال: اعترض الشيء، بمعنى انتصب ومنع، كالخشبة المنتصبة في الطريق تمنع من اجتيازه، ومنه سميت الموانع عوارض، انظر: ابن فارس «معجم مقاييس اللغة» (٤/ ٢٦٩)، والجوهري «الصحاح» (٣/ ١٠٨٤)، والفيروز آبادي «القاموس المحيط» (٢/ ٣٣٣)، وابن منظور «لسان العرب» (٧/ ١٦٨)، والفيومي «المصباح المنير» ص٦١٧، ٦١٨، و«المعجم الوسيط» (٢/ ٦١٥)، ود. السيد صالح عوض «دراسات في التعارض والترجيح عند الأصوليين» ص١٢ ـ ١٧.

(٢) أبو الحسين البصري «المعتمد» (١/ ٣٨٨، ٢/ ٨٤١، ٨٥٣، ٨٦٠).

(٣) الجويني «البرهان» (٢/ ١١٩٢).

(٤) الآمدي «الإحكام» (٤/ ٢٦٥).

(٥) الغزالي «المستصفى» ص٣٧٥، طبعة دار الكتب العلمية.

(٦) انظر: الإسنوي «شرح المنهاج مع الإبهاج» (٢/ ١٧٧)، ود. السيد صالح «دراسات في التعارض والترجيح» ص٢٥.

(٧) الزركشي «البحر المحيط» (٦/ ١٨٥)، وانظر: د. محمد الحفناوي «التعارض والترجيح عند الأصوليين» =

وركن التعارض الأساسي هو المقابلة والممانعة بين دليلين أو حجتين متساويتين على وجه يوجب فيه كل منهما ضد ما يوجبه الآخر؛ كأن ينفي أحدهما شيئًا والآخر يثبته، أو يُحل شيئًا والآخر يُحرِّمه، وقد رادف عدد من أئمة المعتزلة والأشاعرة؛ كأبي الحسين البصري[1]، والغزالي[2]، وغيرهما[3] بين مفهومي التعارض والتناقض، وساووا بينهما في الشروط الواجب توافرها.

وإذا علمنا أن التناقض يعني اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب على وجه يلزم من صدق إحداهما لذاتها كذب الأخرى، فينتج عن ذلك تضييق دائرة التعارض، وإخراج كثير من الصور التي أُدرجت تحته، مع أنها غير داخلة في هذا المفهوم، لا سيما وأن المناطقة قد اشترطوا لوقوع التناقض الاتحاد في أمور ثمانية[4]، وهي ما يعبرون عنها بالوحدات الثماني المشهورة، وتتمثل في: وحدة الموضوع والمحمول، والزمان والمكان، والإضافة والشرط، والقوة والفعل، والكل والجزء، مما يجعل كل دليلين لم يتفقا في الأمور المذكورة غير متناقضين، ويمكن الجمع بينهما.

شروط وقوع التعارض بين دليلين:

من خلال مفهوم التعارض الذي تقدمت الإشارة إليه، ومع القول بتساويه في المعنى مع التناقض، يمكن أن نخرج بمجموعة من الشروط التي لا بد من توافرها، حتى يُحكم على دليلين بأنهما متعارضان[5]:

أولًا: أن يكون الدليلان متضادين تمامًا؛ كأن يُجوِّز أحدهما وقوع شيء بينما يحكم الآخر باستحالته، أو يثبت أحدهما ما ينفيه الآخر، وهذا ما ادَّعاه المعتزلة في النصوص المثبِتة لصفات زائدة على الذات، بحجة إيهامها التشبيه أو التجسيم، وهو ما يحيله العقل، وبناء على ذلك أثبتوا التعارض بين النقل والعقل، وبحثوا عن وسيلة أو مخرج من هذا الإشكال.

= وأثرهما في الفقه الإسلامي» ص٣٩، ود. السيد صالح عوض «دراسات في التعارض والترجيح» ص٤٨، ٤٩، ود. عبد الكريم زيدان «أصول الفقه» ص٣٨٦.

(١) انظر: «المعتمد» (٢/ ٨٦٠).

(٢) انظر: «المستصفى» ص٣٧٥.

(٣) انظر: د. السيد صالح عوض «دراسات في التعارض والترجيح» ص٤٩ ـ ٧٦.

(٤) انظر: محمد أمين الشنقيطي «آداب البحث والمناظرة» القسم الأول ص٦٢ ـ ٦٦، ود. محمد مهران: «مدخل إلى المنطق الصوري» ص١٧١، ١٧٢، د. عوض الله حجازي «المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم» ص١١٠ ـ ١١٣.

(٥) انظر: الزركشي «البحر المحيط» (٦/ ١٠٩ ـ ١١١)، والغزالي «المستصفى» ص٣٧٥، ود. محمد الحفناوي «التعارض والترجيح عند الأصوليين» ص٤٩ ـ ٥٤.

وتكرر نفس المسلك عند متأخري الأشاعرة فيما يتعلق بالصفات الخبرية؛ لكن إذا تبيَّن أن الفهم الصحيح للنصوص يُبعدها تمامًا عن شبهة التجسيم أو التشبيه، فلا مجال لوجود التعارض وما يتبعه من النظر في تقديم أحد الدليلين على صاحبه.

ثانيًا: أن يتساوى الدليلان في القوة حتى يتحقق التقابل والتكافؤ الفعلي بينهما، ومن ثَمَّ فلا تعارض بين دليلين تختلف قوتهما من ناحية الدليل نفسه؛ لأن التعارض فرع التماثل، ولا تماثل بين القوي والضعيف، وإذا كان أحد الدليلين أقوى من الآخر بذاته، وجب العمل بالأقوى وترك ما دونه، وعليه فلا يصح أن يقال بتعارض دليل قطعي مع دليل ظني؛ لأن القطعي يجب تقديمه مطلقًا، ولا توصف المسألة حينئذٍ بأنها من باب التعارض بين الأدلة؛ لانتفاء شرط المساواة في القوة.

ثالثًا: أن يكون تقابل الدليلين في محل واحد؛ لأن التضاد والتنافي لا يتحقق بين الشيئين في محلين مختلفين، ومن أمثلة ذلك في الأحكام الفقهية: أن الشارع حرَّم نكاح أم الزوجة تحريمًا مؤبدًا وأحل نكاح ابنتها، ولا تعارض بين الحكمين؛ لاختلاف محل التحريم والتحليل، وفي الأحكام العقدية: نجد كثيرًا من المتكلمين قد توسعوا في قياس الغائب على الشاهد؛ وهو في الأصل مفهوم أصولي فقهي، اعتُمد عليه كطريق لإثبات الأحكام الشرعية العملية، ثم انتقل إلى علم الكلام ليكون وسيلة لتقرير الأحكام الاعتقادية المتعلقة بالله تعالى وصفاته وأفعاله، بناءً على وجود نظائر لها في الواقع المشاهد.

وإذا كان استخدامه في الأحكام الفقهية جائزًا وله ما يبرره، حيث يمكن التحقق من اشتراك الأصل والفرع في نفس العلة بعدد من الوسائل المختلفة؛ فإن تطبيقه على المسائل الإلـٰهية غير ممكن ولا جائز.

فكيف نستطيع التحقق من اشتراك الغائب والشاهد في وصف ما، أو في حكم يترتب على ذلك، وهل يجوز للعقل أن يطبق المقولات الإنسانية على الذات الإلـٰهية، وما يخصها من أسماء أو صفات أو أفعال، وهل يتساوى بحثٌ موضوعُه الوقائع المادية المشاهدة والمحسوسة، أو أفعال المكلفين، وآخر موضوعه ذات الله الذي ليس كمثله شيء؟![1].

وهناك عدد كبير من المسائل التي افترض المعتزلة والأشاعرة وقوع التعارض بين النقل والعقل فيها؛ لأن بعض النصوص جوَّزت على الغائب ما يمتنع مثله في الشاهد،

---

(١) انظر: د. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص١٧٥ ـ ١٨٣، و«الآمدي وآراؤه الكلامية» ص١٤١ ـ ١٤٨.

مع أن شرط اتحاد المحل مُفتَقد، وبذلك ينتفي القول بالتعارض، ولا يصح أن نجعل المشاهدات حكمًا أو مقياسًا لما يجوز أو لا يجوز في حقِّه ﷻ.

رابعًا: أن يكون تقابل الدليلين في وقتٍ واحد، فلا بد من اتحاد الزمن، فإذا اختلف انتفى التعارض، ومن أمثلة ذلك في الأحكام الفقهية: وجوب الصيام آخر يوم من رمضان، وتحريمه أول يوم من شوال، فلا يُقال هنا: إن الأدلة تعارضت؛ حيث أوجبت الصوم ثم حرمته بعد ذلك؛ لأن الوقت مختلف.

وفي مجال الأحكام العقدية: لا يصح أن نقيس أحكام الدنيا وقوانينها على أحكام الآخرة، فإذا أثبت الشرع ـ مثلًا ـ أن الموت يأتي في الآخرة على صورة كبش أقرن، ويُذبح بين الجنة والنار، فلا وجه لتضعيف النص أو تأويله بحجة تعارضه مع العقل كما قال المعتزلة[1]، بناءً على أن الموتَ عَرَض، والعرض لا يتحول إلى جسم تحله الحياة أو الموت، وحتى على فرض التسليم بتلك المقدمة فهي تنطبق على أحكام الدنيا وليس أحكام الآخرة.

وعلى نفس المنوال لا يصح أن يقال: كيف يُنَعَّم الإنسان في قبره أو يُعذَّب؟ وكيف يُمد القبر الضيق المساحة بمقدار سبعين ذراعًا مع أننا لو فتحنا عليه لوجدناه على حاله؟! وكيف يسير الناس في الآخرة على صراط دقيق وحاد مع أن قوانين الدنيا تمنع من ذلك؟

والجواب: أنه على فرض منع العقل من تجويز كل ما سبق، فلا وجه لتعارضه مع النقل؛ لاختلاف الوقت الذي تعلق به حكم كلٍّ منهما، فالنقل يتحدث عن أمور أخروية تتم في عالم غير عالمنا، والعقل يُصدر حكمًا بحسب معارفه ومقرراته الدنيوية.

وأعتقد أن تطبيق هذه الشروط الأربعة بدقة كاملة كان كفيلًا بطرح جُل ما قيل بتعارضه مع العقل من الأدلة النقلية، فأكثرها متعلق بصفات الله وأسمائه، أو أحكام الآخرة وما يجري فيها، أو أحد الدليلين قطعي والآخر ظني، ولا يوجد مثال صحيح ينطبق عليه المفهوم الكلامي للتعارض بين دليلين يستلزم صدق أحدهما كذب الآخر، وهما متساويان في القوة، ومتقابلان في محل واحد ووقت واحد، وجميع النماذج التي ساقها المتكلمون اختلَّ فيها واحد أو أكثر من هذه الشروط، وليس فيها دليل نقلي صحيح وثابت تعارض مع دليل عقلي صريح وقطعي بما يتعذر معه الجمع بينهما.

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار «المحيط بالتكليف» ص٣٢٠، و«شرح الأصول الخمسة» ص٥٤٦.

أقسام التعارض:

يتنوع التعارض بحسب القسمة العقلية الممكنة لطرفيه - وهما النقل والعقل - إلى أنواع ثلاثة: فإما أن يكون التعارض بين دليلين عقليين معًا، أو نقليين معًا، أو أحدهما نقلي والآخر عقلي، ومحل بحثنا يتركز على النوع الأخير؛ لذا نُرجئ الكلام عنه، ونكتفي بإشارة سريعة إلى النوعين الأولين.

أ - التعارض بين دليلين عقليين:

وهما إما قطعيان، وإما ظنيان، وإما أن يكون أحدهما قطعيًا والآخر ظنيًا، وواضح أنه إذا تعارض القطعي والظني وجب تقديم القطعي لأنه الأقوى، وإذا تعارض ظنيان رُجح بينهما بطرق الترجيح المتعددة.

أما تعارض دليلين عقليين قطعيين، فقد اتفقت كلمة المتكلمين جميعًا على امتناعه، كما نص على ذلك الإسنوي[1]، والآمدي[2]، وذكر ابن الحاجب[3] أن تقابل الدليلين العقليين القطعيين محال قطعًا باتفاق العقلاء؛ لأن الدليل القطعي العقلي ما يرتبط به مدلوله ارتباطًا عقليًا، وما كان هذا حاله فمحال أن يوجد معارض له موصوف بصفة القطعية.

وزاد الرازي الأمر تفصيلًا، فاشترط في الدليل العقلي القطعي أن يكون مُركبًا من مقدمات ضرورية أو لازمة عنها لزومًا ضروريًا، إما بواسطة واحدة، وإما بوسائط كل منها كذلك، وهذا لا يتأتى إلَّا عند اجتماع علوم أربعة؛ وهي: العلم الضروري بكون المقدمات حقيقية، والعلم الضروري بصحة تركيبها، ولزوم النتيجة عنها، وأن ما يلزم عن الضروري لزومًا ضروريًا فهو ضروري، ولما كانت هذه العلوم الأربعة لا يمكن أن تجتمع في دليلين متعارضين؛ لوجوب التلازم بين الأدلة العقلية ومدلولاتها، فإن تعارضها يكون ممتنعًا، ويستحيل أن يوجد دليلان عقليان قطعيان يُثبت أحدهما ما يقطع الآخر بكذبه[4].

ب - التعارض بين دليلين نقليين:

وقد اتفقت الأمة على عدم جواز التعارض بين الأدلة النقلية القطعية؛ لما يلزم عنه من التناقض والاختلاف الذي نفاه الله تعالى عن كتابه؛ حيث قال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ

---

(١) الإسنوي «نهاية السول في شرح مناهج الوصول» (٤/ ١٨٨، ١٨٩).
(٢) الآمدي «الإحكام» (٤/ ٢٦٥).
(٣) ابن الحاجب «مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد» (٢/ ٣١٠)، وانظر: «شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية العطار» (٢/ ٤٠٠)، ود. السيد صالح عوض «دراسات في التعارض والترجيح» ص٨٠.
(٤) الرازي «الأربعين في أصول الدين» (٢/ ١٥١).

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢] كما أمر سبحانه المسلمين إذا اختلفوا بالرجوع إلى الكتاب والسُّنَّة: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩] ولو كان بين الأدلة الشرعية اختلاف لما حسن رد المتنازعين إلى شيء لا يرتفع به تنازعهم واختلافهم؛ بل يزيدهم حيرة واضطرابًا، وذلك مما تتنزه عنه الشريعة المحكمة[١].

وقد نبَّه النبي ﷺ إلى هذه الحقيقة حيث قال: «إن القرآن لم ينزل ليُكذِّب بعضه بعضًا؛ بل ليُصدِّق بعضه بعضًا، فما عرفتم منه فاعملوا، وما جهلتم منه فردوه على عالمه»[٢].

ثم إن وجود الاختلاف يطعن في علم مُنزل القرآن سبحانه وحكمته؛ لأن التناقض بين أجزاء الكلام الواحد ناشئ عن انعدام العلم والحكمة والخبرة، وعدم القدرة على البيان الواضح من متكلمه؛ حيث ينسى ما قرره في مكان، ويثبت ما يتعارض معه في موضع آخر، وبإجماع المسلمين فالله سبحانه متعالٍ ومنزهٌ عن هذا كله.

ولا خلاف بين المعتزلة والأشاعرة على استحالة التعارض أو التضاد بين الأدلة النقلية القطعية، وللقاضي عبد الجبار في كتابه «المغني» فصول مطولة في الردِّ على من زعم أن في القرآن شيئًا من التناقض أو الاختلاف، كما يمثل كتابه «تنزيه القرآن عن المطاعن» محاولة تفصيلية للإجابة عن كل ما يُظن به التناقض من النصوص.

وحكى الباقلاني اتفاق الأمة على منع التعارض بين الأدلة الشرعية في نفس الأمر مطلقًا، مؤكدًا أن «كل خبرين عُلم أن النبيَّ ﷺ تكلم بهما فلا يصح دخول التعارض فيهما على وجه، وإن كانا ظاهرًا متعارضين»، ثم أشار إلى أن معنى التعارض يُقصد به أن يكون موجب أحدهما منافيًا لموجب الآخر، وذلك يُبطل التكليف إن كان أمرًا ونهيًا، وإباحةً وحظرًا، أو يجب كون أحدهما صدقًا والآخر كذبًا إن كان خبرًا، والنبي ﷺ منزه عن ذلك أجمع، ومعصوم منه باتفاق الأمة وكلٌّ مثبت للنبوة[٣].

أما وقوع التعارض الظاهري بين دليلين نقليين ظنيين فممكن؛ لعدة أسباب[٤]، منها: ما يوجد بين آي القرآن ونصوص السُّنَّة من عموم وخصوص، وإطلاق وتقييد، يظنه البعض تعارضًا، كذلك عدم العلم الكافي بلغة العرب واستعمالاتها المتنوعة،

---

(١) انظر: عثمان علي حسن «منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد» (١/ ٣٣٩).

(٢) رواه أحمد في مسنده (٢/ ١٩٦)، وصحح إسناده الشيخ أحمد شاكر في تحقيق «المسند» (٦٧٠٢).

(٣) انظر: الخطيب البغدادي «الكفاية» ص٤٣٣.

(٤) انظر: الشافعي «الرسالة» ص٢١٣ ـ ٢١٦، والدهلوي «حجة الله البالغة» (١/ ١٤٤ ـ ١٤٧)، وعثمان علي حسن «منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد» (١/ ٣٢٠ ـ ٣٢٢).

ووجود عدد كبير من الأحاديث الضعيفة والموضوعة التي افتراها الزنادقة كيدًا للإسلام، ويتعارض مضمونها مع الأحاديث الثابتة.

وأيضًا ما يكون بين بعض النصوص من نسخ ويجهل البعض الدلالة عليه فيظنه تعارضًا، وما يحدث من تنزيل كلام الشارع على الاصطلاحات التي أحدثها أرباب العلوم من الأصوليين والفقهاء، فيأتي من لم يعرف غير تلك المعاني الاصطلاحية فيسمع كلام الشارع، فيحمله على ما أَلِفه، وهنا يقع الخلط ويُتوهم التعارض، وغير ذلك من الأسباب التي لا ترجع إلى سبب ذاتي في النصوص نفسها؛ وإنما تعود إلى فهم الناظر في الدليل ودرجة علمه واطلاعه، وإدراكه لقواعد التعامل مع أدلة الشرع.

ومع أن أئمة المذاهب الفقهية الأربعة وجمهور الأصوليين - ومن بينهم متكلمو المعتزلة والأشاعرة - جَوَّزوا وقوع التعارض بين الأدلة النقلية الظنية، إلَّا أنهم قصروا ذلك على الدلالات الظاهرة فحسب، أما في الواقع ونفس الأمر فيمتنع باتفاق الجميع أن توجد آيتان أو «حديثان صحيحان صريحان متناقضان من كل وجه، ليس أحدهما ناسخًا للآخر، فهذا لا يوجد أصلًا، ومعاذ الله أن يوجد في كلام الصادق المصدوق الذي لا يخرج من بين شفتيه إلَّا الحق، والآفة من التقصير في معرفة المنقول والتمييز بين صحيحه ومعلوله، أو من القصور في فهم مراده ﷺ، وحمل كلامه على غير ما عناه به، أو منهما معًا، ومن هنا وقع من الاختلاف والفساد ما وقع»[1].

ونخلص مما سبق: إلى أن المعتزلة والأشاعرة موافقون لسائر الأمة في امتناع وقوع التعارض بين الأدلة العقلية القطعية، أو بين الأدلة النقلية القطعية، أو حتى بين الظني منها في نفس الأمر؛ لأن هذه الأدلة من حجج الله التي نصبها لعباده، ولا يُتصور أن تتعاند أو تتناقض؛ بل لا بد من توافقها وتواؤمها لتُناسب الغرض الذي سيقت من أجله؛ وهو هداية المكلفين وإرشادهم.

ولا شك أن هذا الاستدلال كما يقطع باستحالة تناقض الأدلة العقلية بعضها مع بعض، أو الأدلة النقلية مع مثيلاتها، فإنه يتنزل أيضًا على تعارض الأدلة النقلية مع الأدلة العقلية، فهل سلك أئمة المدرستين نفس الموقف معها، أم كان لهم رأي مخالف؟ هذا ما نحاول الإجابة عنه في المسألة التالية:

إمكانية تعارض النقل والعقل:

لم يقل أحد من المسلمين بجواز وقوع التعارض الحقيقي بين دليل نقلي وآخر

---

(١) ابن القيم «زاد المعاد في هدي خير العباد» (٤/ ١٤٩، ١٥٠)، تحقيق شعيب الأرنؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط.

عقلي؛ كأن يرد النقل الصحيح الصريح بإثبات شيء، ثم يحكم العقل السليم بنفيه واستحالة حدوثه؛ لما يترتب على ذلك من نسبة ما وضعه الله من طرق الهداية إلى التناقض والاختلاف، فالله ﷻ أنزل الشرع ووهب للمكلفين العقل رحمة بهم، وهداية لهم إلى مصالح دينهم ودنياهم، ولا يمكن لهم أن يستغنوا عن أيٍّ منهما، فالإنسان بدون عقل لا يفترق كثيرًا في سلوكه وتصرفاته عن البهائم العجماوات، وبدون شرعٍ سوف يظل هائمًا في أودية الضلال، بعيدًا عن خالقه، وما أمره به من تكاليفَ وواجبات.

ولما كان المكلَّف في أشدِّ الحاجة إلى كلا الدليلين، فلا بد من توافقهما، وانتفاء أي نوع من التعارض أو التضاد عما يتضمنانه من أخبار وأحكام، والمتأمل في القرآن الكريم يدرك بوضوح ما للعقل من مكانة كبيرة ومنزلة رفيعة، وما لأصحابه من ثناء عاطر ومدح وافر، ويكفي أن من الشروط الأساسية التي لا بد من تحقيقها في كافة أنواع التكاليف الشرعية وجود العقل وسلامته من الآفات، وإذا فُقد أو طرأ عليه طارئ؛ من إغماء، أو نوم، أو جنون، رُفع الأمر والنهي، إما دائمًا وإما مؤقتًا بحسب الحال.

ويصعب علينا أن نحصر المواضع التي ورد فيها تأكيد دور العقل وبيان فضيلته من القرآن الكريم، ومن ثَمَّ نكتفي بإيراد عدد من الأوجه التي تبين أن كتابًا كالقرآن اعتنى بالعقل هذه العناية البالغة، ورفع من شأنه بهذا المقدار لا يمكن أن يتضمن أو يشتمل على ما يتناقض مع العقل أو يتعارض مع أحكامه، ومن أبرز هذه **الأوجه**[1]:

أ - آيات يحث فيها القرآن على إعمال العقل كملكة فطرية خلقها الله منحة لعباده، وفيها يذكر ﷻ عددًا من المخلوقات التي تثير مكامن العقول، وتدعوها إلى النظر والتعقل؛ كقوله ﷻ: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٢﴾﴾ [النحل: ١٢]. وقوله: ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [النحل: ٦٧].

ب - آيات تشير إلى وظائف العقل، وتوجيهه نحو اكتساب النظر، والتبصر، والتدبر، والتفكر، والتذكر، والتفقه، وكلها عمليات عقلية تختلف درجاتها لتعطي أبعادًا أوسع وأشمل في عملية النظر العقلي، فقد ورد الأمر بالنظر في مائة وتسع وعشرين آية، منها قوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ﴿٢٤﴾﴾ [عبس: ٢٤]. وقوله:

---

(١) انظر: فاطمة إسماعيل «القرآن والنظر العقلي» ص٦٤ - ٧٩، وعباس محمود العقاد «التفكير فريضة إسلامية» ص٨ - ٢٠.

﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝٥﴾ [الطارق: ٥]. وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥].

كذلك ورد الأمر بالتبصر؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ۝٢١﴾ [الذاريات: ٢١]، وبالتدبر؛ كما في قوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [النساء: ٨٢]، وبالتفكر؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ۝١٣﴾ [الجاثية: ١٣]، وبالاعتبار؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، وبالتفقه؛ كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾ [الأنعام: ٩٨]، وبالتذكر؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [البقرة: ٢٢١].

جـ ـ آيات تخاطب أصحاب العقول الرشيدة؛ وهم أولو الألباب، وقد ورد ذكرهم ست عشرة مرة في معرض المدح والثناء، فهم أصحاب العقول الكاملة الذين يعتبرون ﴿لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [يوسف: ١١١]، وهم الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، وبذلك صاروا من المهتدين ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝١٨﴾ [الزمر: ١٨]، وهم الذين يتذكرون فينتفعون ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [الزمر: ٩].

د ـ آيات تذم الذين لا يعقلون، وتوبخهم على تعطيل عقولهم، وعدم استخدامها في الوصول إلى الحق وتمييز الخطأ من الصواب، وقد وردت في صيغة الفعل المضارع المسبوق باستفهام استنكاري يحمل معنى التنديد والتعجب والإنكار: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ﴾ [النساء: ٨٢] ﴿أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٧] ﴿أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١] ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ٥٠]، كما وصف الله الذين عطَّلوا عقولهم عن عملها بأنهم كالأنعام بل هم أضل؛ لأن الأنعام لا قدرة لها على تحصيل النظر، بينما أُعطي الإنسان القدرة لكنه أعرض عنها، قال تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ۝٢٢﴾ [الأنفال: ٢٢]، وقال ﷻ: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ۝٤٤﴾ [الفرقان: ٤٤].

هـ ـ آيات تشير إلى مرادفات العقل في القرآن على سبيل المدح والدعوة إلى إعمالها، مثل: اللب والحلم بصيغة الجمع، والنُّهى، والحجر، والقلب، ويلاحظ فيها الاهتمام بالجانب العملي للعقل، وهو العقل المدرك الواعي الذي يزع صاحبه عن الوقوع في الإثم والضلال، ويأخذ بيده للوصول إلى الحق والتمسك به والسير وراءه.

و ـ اعتبار العقل إحدى الضروريات الخمس، التي جاءت الشريعة بحفظها؛ وهي:

الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، ومن أجل حفظه شُرع عدد من الأحكام؛ كتحريم شرب الخمر، وكل مسكر ومفتر، والعقوبة على تعاطي المسكرات، وتحريم السحر الذي يؤثر على العقل كليًا أو جزئيًا، والتعوذ بالله من الوسواس الذي يصيب بعض العقول، فيعطلها عن وظائفها، وجعل الإسلام في زوال العقل بسبب الاعتداء عليه ديَة كاملة، كما حارب التقليد وذم أصحابه، ونهى عن الخرافة، والشعوذة، والكهانة، والتنجيم، وسائر المعوقات التي تحول بين العقل وأداء دوره المنوط به[1].

ولكن هذا المدح المستفيض للعقل، والحث على إعماله، والثناء على أربابه، لا يعني إطلاق العنان له كي يجول في كافة الميادين، دونما قيد أو حد؛ بل ثمة ضوابط شرعها الإسلام لتريح العقل من عناء التفكير غير المجدي، وبذل الجهد فيما يعلو إدراكه[2].

فأمور الدنيا، وتفاصيل المعاش مجال رحب وفسيح، ليبتكر خلالها العقل ويبدع، أما أمور العبادات فموقوفة على ورود النص الشرعي من حيث إيجابها، وإن كانت لا تشتمل أبدًا على ما يتناقض مع العقل، وأما أمور العقائد فمنها ما يستطيع العقل أن يصل إليه ويدركه إدراكًا مجملًا دون تفصيل؛ كإثبات وجود الله ومعرفته واتصافه بالكمالات وتنزهه عن النقائص، وضرورة إرسال الرسل وبعث البشر في الآخرة وحسابهم على أعمالهم، وإثابة المحسن وتعذيب العاصي؛ لكن تفاصيل الأسماء والصفات التي يتصف بها الرب ﷻ، وتفاصيل اليوم الآخر ومشتملاته المتعددة، كل ذلك خارج نطاق العقل ومدركاته.

ومن أمور العقائد ما لا يستطيع العقل أن يدرك كنهها، وإن فهم المعنى المراد منها فهمًا كليًا ومجملًا كحقيقة ذات الله، وكنه صفاته، وحقيقة الروح، وسر القضاء والقدر، وما أشبه هذه المسائل، ومع ذلك فالشرع لا يأتي مطلقًا بما يناقض العقول أو يضادها، وإن أتى أحيانًا بما يعلو على إدراكها، وبتعبير ابن تيمية المشهور فالشرع لا يرد بمحالات العقول، وإن كان يأتي أحيانًا بمحاراتها[3].

وهكذا نخرج بحقيقة مهمة؛ وهي أن النقل هادٍ للعقل، ومرشدٌ له، وقائدٌ يُسَيِّره، ويأخذ بيده؛ لكنه في الوقت نفسه أخبار صادقة، وأوامر محكمة، ومبادئ يفهمها

---

(١) انظر: د. محمد سعد بن أحمد اليوبي «مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية» ص٢٣٥ ـ ٢٤٤، ود. سليمان الغصن «موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسُّنَّة» (١/ ٢٧٢، ٢٧٣)، وأحمد بن عبد الرحمٰن القاضي «مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات» ص٤٦٨ ـ ٤٧٠.

(٢) انظر: د. عبد الرحمٰن بن زيد الزنيدي «مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي» ص٣٦٩ ـ ٤٣١.

(٣) انظر: ابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ١٤٧)، وابن القيم «الصواعق المرسلة» (٢/ ٨٢٩، ٨٣٠).

العقل في يُسرٍ وسهولة، ولا يحس تجاهها باختلاف أو معاندة، وعلى العقل الانقياد والتسليم فيما وراء إدراكه، واللجوء إلى النقل كميزان يختبر من خلاله صوابه وصحته، وصدق مقرراته وأحكامه في المجالات التي تعرَّض لها الشرع، حتى لا يحيد عن النهج السوي، أو يبتعد عن الطريق المستقيم[١].

وقد أقرَّ المعتزلة والأشاعرة بالحقائق المتقدمة على المستوى النظري، فالنقل عندهم لا يمكن أن يتعارض مع الأدلة العقلية، ويعلل المعتزلة ذلك بأن الناصب لأدلة السمع هو الذي نصب أدلة العقل فلا يجوز فيهما التناقض[٢]، ومن ثَمَّ فالعقليات ألطاف في الشرعيات[٣]، ويذكر يحيى بن الحسين أن حجج الله على الخلق يؤكد بعضها بعضًا، ولا يبطل شيء منها شيئًا، ويشهد ناطقها من القرآن لمستجن مركبها في الإنسان، ويشهد عقل الإنسان لنواطق حجج القرآن، وكذلك ما نطق به الرسول يشهد له القرآن والعقول[٤].

وجعل بعض المعتزلة توافق القرآن مع أدلة العقول أحد وجوه إعجازه[٥]، واستفاضوا في بيان اشتماله على البراهين العقلية بما يفوق سائر أدلة المتكلمين[٦]، كما ردوا بشدة على البراهمة وغيرهم ممن زعموا أن بعثة الرسل تُخالف العقول، وأن الشرائع التي معهم تتضمن ما يتعارض مع العقل، مقررين أن ورود الشرائع والمصالح أشد مطابقة لما في عقله، ومناسبة لما يرد على المكلف من اختلاف الأمور التي تختلف بالعادات والتجارب[٧].

أما من زعموا أن ظاهر القرآن يمكن أن يرد بخلاف ما تقرر في العقل أو يناقضه، فيرد عليهم القاضي عبد الجبار بأن الأمر بالضد، «وليس في القرآن إلَّا ما يوافق طريقة العقل، ولو جعل ذلك دلالةً على أنه من عند الله تعالى من حيث لا يوجد في أدلته إلَّا ما يسلم على طريقة العقول ويوافقها، إما على جهة الحقيقة، أو على المجاز لكان أقرب»[٨].

---

(١) انظر: د. عبد الحليم محمود «الإسلام والعقل» ص١٧، ١٨ ـ ٢٢.
(٢) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (١٣/ ٢٨٠).
(٣) انظر: المصدر السابق (١٣/ ١٦٤).
(٤) انظر: «رسائل العدل والتوحيد» (٢/ ٣٠١، ٣٠٢).
(٥) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (١٦/ ٤٠٣).
(٦) انظر: المصدر السابق (١٦/ ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٤٢)، و«تنزيه القرآن عن المطاعن» ص٢٦١، وابن الوزير اليمني «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان» ص١٨ ـ ٢٠.
(٧) انظر: «المغني» (١٥/ ١١٠، ١١٤).
(٨) «المغني» (١٦/ ٤٠٣).

ونجد نفس الموقف عند الأشاعرة، فالشرع عند الجويني يرشد إلى ما لا يُستدرك بمحض العقول، ولا يرد بما يقضي العقل بخلافه؛ لأن حجج الله تتعاضد ولا تتعارض، فلا يتصور ورود دليل سمعي قطعي مخالف لقضية العقل[(١)].

وينفي الغزالي اشتمال السمع على قاطع مخالف للعقول، ويمدح الطائفة الجامعة بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول والذين تحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول، ثم يحكم بالخطأ ومجانبة الصواب على من لم يأخذ بالدليلين معًا مكتفيًا بأحدهما؛ كالحشوية المقتصرين على النقل فحسب، أو الفلاسفة وغُلاة المعتزلة المعوِّلين على العقل فحسب، فميل أولئك إلى التفريط، وميل هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط[(٢)].

ويتابعه تلميذه ابن العربي مؤكدًا أن العقل والشرع أخوان لا يتعارضان، وأحكام العقل ثلاثة: واجب، وجائز، ومحال، أما ما يتعلق بالواجبات العقلية والمستحيلات فإن الشرعَ لا يتعرض لهما، ولم يكن من مقاصده الإبانة عن المحالات، وإنما جاء الدين ليعين من بين الممكنات العقلية ما لا يستقل العقل بالحكم عليه، وبتعيينه من الأحكام التكليفية الابتلائية، ومن المعاني التي لا يتوصل إليها العقل بمجرده، وليس في كتاب الله، ولا حديث النبي ﷺ كلمة يردُّها العقل، أو يخالفها في شقِّ أنملة، حتى يفتقر إلى التمييز بينهما والفصل بين حقائقهما[(٣)].

ومن خارج نطاق المدرستين نجد اهتمامًا كبيرًا بهذه المسألة عند عددٍ من أهل العلم؛ كابن تيمية في كتابه الضخم «درء تعارض العقل والنقل» أو «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول» الذي خصصه لهذا الموضوع، ويكفي عنوانه في التعبير عن رأي مؤلفه، وقد قام تلميذه ابن القيم بتلخيص آرائه، وزاد عليها في كتابه «الصواعق المرسلة»، ولابن الوزير اليمني عناية بهذه القضية في كتابه «إيثار الحق على الخلق»[(٤)]، كما أن الشاطبي ساق عددًا من الحجج التي تقطع باستحالة تعارض النقل والعقل في كتابه الفذ «الموافقات» ومن أهمها[(٥)]:

١ ـ الأدلة الشرعية أدلة للعباد على الأحكام، وقد وضعها الشارع للدلالة على

---

(١) انظر: الجويني «الإرشاد» ص٣٦٠، و«لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السُّنَّة والجماعة» ص١٠٩.

(٢) انظر: الغزالي «قانون التأويل» ص١٢٦، و«الاقتصاد في الاعتقاد» ص٧ ـ ٩.

(٣) انظر: ابن العربي «قانون التأويل» ص٦٤٦، ٦٤٧، ود. عمار طالبي «آراء ابن العربي الكلامية» (١/ ١٥٠ ـ ١٥٤، ٢/ ٣١١).

(٤) انظر: ابن الوزير «إيثار الحق على الخلق» ص١١٨ ـ ١٢١.

(٥) انظر: الشاطبي «الموافقات» (٣/ ١٣، ١٧)، ود. السيد صالح عوض «دراسات في التعارض والترجيح» ص٩٨ ـ ١٠١.

ذلك؛ لتتلقاها عقول المكلفين، وليعملوا بمقتضاها، فإذا نافت قضايا العقول لم تكن أدلة للعباد على الأحكام، ولم تتلقها العقول، فضلًا عن أن تعمل بمقتضاها؛ لكنها أدلة باتفاق العقلاء، فدلَّ على أنها جارية على قضايا العقول غير منافية لها، ويستوي في هذا الأدلة المنصوبة على الأحكام الإلٰهية والتكليفية.

٢ ـ لو نافت الأدلة الشرعية قضايا العقول، وتناقضت معها، لصار التكليف بمقتضاها تكليفًا بما لا يُطاق؛ حيث يؤمر المكلف بالإقرار والتصديق بصحتها، وعقله يأبى ذلك ولا يتصوره؛ بل يتصور خلافه، وهذا مما يستحيل وجود مثله في الشريعة.

٣ ـ مورد التكليف هو العقل، وقد ثبت ذلك بالاستقراء التام، حتى إذا فُقد العقل ارتفع التكليف رأسًا، ولا بد من تمكين المكلف من التصديق بالأدلة التي أمر بالعمل والانقياد لها، ولا يتسنَّى ذلك إلَّا إذا كانت صالحة للتصديق، بألا تتنافى مع قضايا العقول، فإن تنافت كان التكليف بها أشد صعوبة من تكليف المعتوه والمجنون ممن لا عقل له يصدق أو يكذب، ولما كان التكليف عنهما ساقطًا فهو عن العاقل فيما يتعارض مع العقول الصحيحة من باب أولى، وذلك منافٍ للعمل بمقتضى الشريعة، فما يؤدي إليه وهو كونها منافية للعقول باطل أيضًا.

٤ ـ لو تعارضت الأدلة الشرعية مع العقل لكان الكفار أول من ردَّها؛ لحرصهم الشديد على إبطال ما جاء به الرسول ﷺ، حتى كانوا يفترون عليه وعلى رسالته، فكانوا يقولون: ساحر ومجنون وشاعر، كما افتروا على القرآن وقالوا: إنه سحر، وشعر، وافتراء، وإنما يعلمه بشر، وإنه أساطير الأولين، وغير ذلك الكثير، ولو كان مخالفًا لقضايا العقول لقالوا: إنه لا يُعقل؛ بل هو متعارض ومتناقض، لكن شيئًا من ذلك لم يحدث، مما يقطع باستحالة اشتمال النقل على ما يحكم العقل بفساده أو بطلانه.

وهكذا أقرَّ أئمة المعتزلة والأشاعرة وسائر المسلمين، بامتناع تعارض النقل مع العقل في نفس الأمر؛ لكن رجال المدرستين ـ من ناحية أخرى ـ جوَّزوا وقوع نوع من التعارض الظاهري بين ما يُفهم من النصوص الشرعية والأدلة العقلية، وبناءً على هذا التجويز بدؤوا في البحث عن مخرج، وظهرت فكرة تقديم العقل على النقل بكل ما أنتجته من آثار بالغة على الاحتجاج بالأدلة السمعية، مما يدعونا إلى تتبع مراحل نشأة وتطور تلك الفكرة، وموقف المدرستين تجاهها.

المبحث الثاني

تقديم العقل على النقل

يمثل الاعتداد بالعقل، والوثوق ببراهينه وأدلته طابعًا عامًا لدى سائر المدارس الكلامية[1]، وعلى رأسها المدرستان اللتان معنا؛ وهما: المعتزلة والأشاعرة، فلا خلاف بين الجميع على أن الدليل العقلي حجة مقبولة، وطريق موصل لإثبات مسائل العقيدة وأصولها، وأن المعارف الكلامية تُستمد من العقل والنقل معًا؛ بل وصل الحال بكثير منهم إلى قصر أهم أنواعها على الدليل العقلي وحده، كما رأينا في الكلام عن فكرة الدور.

ولم يتوقف الأمر عند المدرستين على الاعتراف بحجية النظر العقلي وإمكانية التعويل عليه فحسب؛ بل ذهبتا إلى أن النظر واجب مؤكد، لا يجوز للمكلف تركه أو الإعراض عنه، كما لا يصح الاكتفاء ببديل آخر سواه للوصول إلى المعرفة كالتقليد أو الإلهام[2]، وهو ليس واجبًا عاديًا، وإنما أول الواجبات وأهمها.

ومضى المعتزلة إلى مدًى أبعد، فأوجبوا على الله ﷻ إيجاب النظر على المكلف متى جعله على صفة يحسن معها أن ينظر ويفكر[3]، وقد حكى الآمدي[4] والإيجي[5] إجماع المذهبين على القول بوجوب النظر مع اختلافٍ غير مؤثر في مدركه، هل هو عقلي أو شرعي؟ فذهب المعتزلة إلى القول الأول، ومال الأشاعرة إلى كونه شرعيًا.

وربما كان في القول بالوجوب الشرعي إعلاءٌ من قيمة النظر، وإسباغٌ لثوب الشرعية عليه أكثر من القول بالوجوب العقلي؛ حيث تأكد من جهتين: النقل والعقل، لا من

---

(١) انظر: د. حسن الشافعي «من قضايا المنهج في علم الكلام» مجلة دراسات عربية وإسلامية، العدد الأول ص٢٤، و«المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص١٤٥، ١٤٦.

(٢) انظر: د. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص١٤٠ ـ ١٤٢.

(٣) القاضي عبد الجبار «المغني» (١٢/ ٥٠٧).

(٤) انظر: الآمدي «أبكار الأفكار» (١/ ٨٣)، تحقيق د. أحمد المهدي.

(٥) الإيجي «المواقف» ص٢٨.

جهة واحدة؛ وهي العقل فقط[1].

وجُلُّ مَنْ عدَّد مصادر الأدلة من أئمة الأشاعرة، ابتداءً من أبي الحسن، ومرورًا بالباقلاني ومن بعده، ذكروا العقل من بينها أو وضعوه على رأسها، والحال كذلك عند المعتزلة، وإمامهم واصل هو أول من قال بحجية العقل، مع نوع تفاوت عندهم في ترتيب مكان النقل، وهل يُذكر أولًا قبل العقل، أو يرد في مؤخرة القائمة؟ كما اشترك رجال المدرستين في عقد مباحث مستقلة لرد اعتراضات المشككين في وجوب النظر العقلي أو حجيته، سواء أتت هذه الأفكار من خارج الدائرة الإسلامية؛ كالسمنية والسوفسطائية، أو من داخلها مثلما حُكي عمَّن يسمون بالحشوية[2].

وعمومًا، فإن حجية الدليل العقلي عند رجال المذهبين صارت من الثوابت التي لا تقبل التشكيك أو النزاع، وتقف جنبًا إلى جنب مع حجية الدليل النقلي ـ إن لم تزد عليها ـ وقد تبيَّن لنا فيما مضى اتفاقهم على امتناع تعارض الدليلين حقيقة وفي نفس الأمر، ولو وقفوا عند هذا القدر لما نشأت فكرة تقديم أحدهما على الآخر، ولما أصبحت مشكلة تحتاج إلى حل؛ لكن مع تجويزهم وقوع التعارض الظاهري، فقد اضطروا إلى البحث عن مخرج، وذلك أن العمل بالدليلين المتناقضين معًا مُحال، ورفعهما بالكلية ممتنع، فما بقي إلَّا الترجيح وتقديم أحدهما على صاحبه.

وإذا عقدنا مقارنة سريعة بين نظرة المعتزلة والأشاعرة لكل من النقل والعقل من خلال الأسس المنهجية التي انتهوا إليها، والمتمثلة في فكرة الدور، ومسألة القطعية والظنية، فيمكن أن نخرج بعددٍ من النتائج الخطيرة، من أهمها[3]:

١ ـ يتوقف ثبوت الدليل النقلي، وتقرير صحته وصدقه على الدليل العقلي، إذ لا بدَّ من معرفة الله وصدق الأنبياء أولًا، ولا يتم ذلك إلَّا عقلًا، بينما لا يتوقف ثبوت الدليل العقلي على النقلي؛ لأنه ثابت في نفسه لا لأمر خارجي.

٢ ـ الدليل النقلي يفيد الظن؛ لتوقفه على مجموعة من الشروط التي يصعُب التحقق منها، بينما يفيد الدليل العقلي ـ إذا ثبتت مقدماته ـ القطع واليقين.

٣ ـ لا يتصور وجود دليل نقلي محض غير معتمد على مقدمة عقلية، ولا بد أن يتركب مع الدليل العقلي، بينما يمكن أن يوجد الدليل العقلي المستقل.

---

(١) انظر: د. يحيى هاشم فرغل «الأسس المنهجية» ص٩٦.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٦٠ ـ ٧٥، و«المغني» (١٢/ ١٢٦ ـ ١٨١، ٤٤٤ ـ ٤٨٧)، وعبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص١٠، ١١، والإيجي «المواقف» ص٢٩ ـ ٣٢، ود. حسن الشافعي «الآمدي وآراؤه الكلامية» ص١١٢ ـ ١١٦.

(٣) انظر: ما قررناه في الفصل السابق، ود. يحيى هاشم فرغل «الأسس المنهجية» ص١٩٣.

٤ ـ صحة الدليل النقلي موقوفة على إثبات الجواز العقلي، وانتفاء معارضته لمقررات العقول، بينما لم يشترطوا العكس في الدليل العقلي.

٥ ـ يستقل الدليل العقلي وحده بإثبات أصول العقيدة، وأخطر مسائلها شأنًا، ولا مدخل للنقل فيها سوى التأكيد؛ كإثبات حدوث العالم، ومعرفة الصانع، وكونه عالمًا قادرًا مريدًا متكلمًا، مرسلًا للرسل ومظهرًا للمعجزة على أيديهم لتدل على صدقهم، أما بقية المسائل فليس فيها ما ينفرد الدليل النقلي بإثباته إلَّا بشيء من التجوز، فصحيح أن السمعيات مردها إلى النصوص فحسب؛ لكن ذلك مشروط بتحقق الإمكان العقلي وانتفاء المعارض، وتبقى العقبة الأخطر؛ وهي قصور الدليل النقلي عن إفادة القطع واليقين.

وقد سبق مناقشة جل هذه النقاط فيما تقدم، وبيان ما فيها من مآخذ وانتقادات، والمهم هو أن الالتزام بها وتبنيها سوف يؤدي حتمًا إلى القول بتقديم العقل على النقل إذا حدث تعارض؛ لأنه الأقوى ثبوتًا، والأرجح دلالة، والأصل الذي بُني عليه غيره، وفيما يلي عرض لموقف المعتزلة والأشاعرة من هذه القضية.

أولًا: موقف المعتزلة من تقديم العقل على النقل:

ربما كان أول ما يدركه الناظر في الفكر الاعتزالي، والمطالع لمصنفات أئمته وآرائهم الكلامية حول مختلف المشكلات الجوهرية والفرعية التي أثاروها ـ وجود نزعة عقلية مسيطرة على تفكيرهم أينما توجه، وكانت أشبه ما تكون بروح عامة، أو تيار يسري في كافة جوانب المذهب، ويصبغ كل ما يقدمه من أدلة وبراهين.

وقد وَسَّع المعتزلة من دائرة التفكير إلى المدى الأقصى، وظهر لديهم منذ جذور النشأة الأولى، وتنامى مع مرور الأيام ميل حاد إلى التعويل على العقل والاعتماد عليه وتأكيد سلطانه، فأطلقوا له العنان ليخوض في جميع الميادين دونما قيد أو حجر، فله الحق أن يبحث في الله، وفي الإنسان، وفي السماء، وفي الأرض، وليس له نطاق معين؛ بل خُلق ليعلم كل شيء حتى ما وراء الطبيعة[1]، وجعلوه حاكمًا في سائر المسائل، فحكَّموه في إيمانهم، وفي جميع شئونهم العامة والخاصة، وحكَّموه في الفقه وفي أصول الفقه، وفي التعامل مع الأحاديث، والصحابة وما شجر بينهم، وفي السياسة ومشكلاتها.

---

(١) انظر: علي فهمي خشيم «النزعة العقلية في تفكير المعتزلة» ص١٠٣، ١٠٥، و«الجبائيان» ص٢٦١، ومحمد أحمد العزيزي «النقد السلفي لمنهج المعتزلة» ص٢١٨، ود. السنهوتي «دراسات نقدية في مذاهب الفِرَق الكلامية» ص١٤٠.

وبالجملة فقد حَكَّموه في جميع بحوثهم، وخاضوا على ضوئه في كل ما اختلف فيه من قضايا العقيدة وأصولها، واتسمت أدلتهم أول الأمر بالسهولة، ثم تعقدت وتشعبت حتى بات من الصعب على غير المتخصص فهمها إلَّا بكثير من المعاناة، والمعرفة بالاصطلاحات والمفاهيم الفلسفية الدقيقة[1]، كما استفاضوا في مدح العقل والثناء عليه، وبيان فضيلته والإعلاء من شأنه، فأنشد بشر بن المعتمر[2]:

لله در العقل من رائد ... وصاحب في العسر واليسر
وحاكم يقضي على غائب ... قضية الشاهد للأمر
وإن شيئًا بعض أفعاله ... أن يفصل الخير من الشر
بذي قوى قد خصه ربه ... بخالص التقديس والطهر

ونصح الجاحظ من يريد الوصول إلى الحقائق بأن يجعل اعتماده في المقام الأول على العقل، وأن يثق به أكثر من ثقته فيما سواه، حتى لو كانت الحواس الظاهرة؛ لأن العيون قد تخطئ والحواس ربما تكذب «وما الحكم القاطع إلَّا للذهن، وما الاستبانة الصحيحة إلَّا للعقل؛ إذ كان زمامًا على الأعضاء، وعيارًا على الحواس»[3]، والعقل له حكم الباطن، والحواس لها حكم الظاهر، ولذا كان العقل هو الحجة[4].

والعقل عند الزمخشري بمثابة السلطان، وما سواه من حجج؛ كالرواية والتقليد أدلة متهافتة لا تصلح في مجال الحجاج والمناظرة، وهو يحث كل مكلف على السير وراءه، وتحكيمه في كل الأمور فيقول: «امش في دينك تحت راية السلطان، ولا تقنع بالرواية عن فلان وفلان، فما الأسد المحتجب في عرينه أعز من الرجل المحتج على قرينه، وما العنز الجرباء تحت الشمأل البليل أذل من المقلد عند صاحب الدليل»[5].

- ويقوم منهج المعتزلة العقلي في جملته على **أساسين**:

أحدهما: سلبي، يعتمد على نفي وإبطال كل ما يتعارض مع العقل ومبادئه.

والآخر: إيجابي، يلتزم بمبادئ العقل، ويسير على هدى منها؛ لأن الفهم الصحيح لا يتسنى، والصواب لا يستبين إلَّا لمن كان صحيح البنية، بريئًا من الآفة، متنزهًا عن الهوى والعصبية، محبًا للإنصاف في الخصومة، متحريًا للحق في الحكومة، غير

---

(١) انظر: د. الفاوي «أصالة التفكير الإسلامي في علم الكلام» ص٤٩، وأحمد أمين «ضحى الإسلام» (٣/ ٣٩، ٦٩)، وعلي فهمي خشيم «النزعة العقلية» ص١٠٣، وزهدي جار الله «المعتزلة» ص٢٤٧.

(٢) الجاحظ «الحيوان» (٦/ ٢٩١، ٢٩٢).

(٣) الجاحظ «رسائل الجاحظ» (٣/ ٥٨)، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، وانظر: محمد كرد علي «أمراء البيان» (٢/ ٣٩٢).

(٤) انظر: محمد كرد علي «أمراء البيان» (٢/ ٣٩١، ٣٩٢).

(٥) انظر: د. مصطفى الجويني «منهج الزمخشري في تفسير القرآن» ص٩٣.

مسترق في التقليد، ولا مخدوع بالإلف، ولا مسخر بالعادة[1].

ويمكن أن نتلمس مجموعة من العوامل كانت تقف وراء اهتمام المعتزلة الشديد بدور العقل ومكانته، وتأكيد اللجوء إليه والاستمساك بحججه، ومن أهمها[2]:

أ ـ مقامهم بالعراق وفارس، وهذه المدن كانت تعج يومئذٍ بحركة عقلية واسعة تتجاوب فيها أصداء لمدنيات وحضارات قديمة، وفرق ونِحَل يصعب حصرها؛ ومنها خرجت أكثر المذاهب الفكرية على مدار التاريخ الإسلامي، ومن المؤكد أن بيئة كهذه ستدفع قاطنيها إلى مسايرة التيار العام، والاشتراك معه في ثقافاته واهتماماته.

ب ـ انحدار أغلب رجال المذهب ـ إن لم يكن كلهم ـ من سلالات غير عربية؛ حيث كان أكثرهم من الموالي، وهم بطبعهم أميل إلى العلوم العقلية بفعل النشأة، والوراثة، والبيئة.

جـ ـ تصديهم للرد على المخالفين، الذين يعتمدون في جدالهم على أدلة العقل وأساليب المنطق، ولا يقيمون وزنًا للأدلة النقلية، فكان لا بدَّ من مواجهتهم بنفس السلاح.

د ـ سريان كثير من آراء الفلاسفة الأقدمين إليهم، وهي في مجملها آراء لا تقوم إلَّا على محض النظر العقلي، كذلك اختلاطهم بكثير من اليهود والنصارى، وغيرهم ممن كانوا حملة هذه الأفكار ونقلتها إلى العربية.

هـ ـ رد الفعل في مواجهة نزعات التشبيه والتجسيم، والاتجاهات الباطنية التي لا تلتفت إلى الأدلة العقلية ولا تلقي لها بالًا.

ومما تجدر الإشارة إليه أن كثيرًا من الدراسات المعاصرة لمستشرقين وغير مستشرقين قد أسرفت في إضفاء الألقاب والنعوت على المعتزلة، وإسقاط كثير من المصطلحات الحديثة عليهم، وإقامة أنواع من الصلات ـ بصورة متكلَّفة ـ بينهم وبين عددٍ من الاتجاهات الفكرية المعاصرة، وكأنهم وحدهم المنفردون باستعمال العقل، والاستدلال به من بين سائر المدارس الفكرية الإسلامية، وكل من سواهم تقليديو الفكر، ويعتمدون على النقل فحسب، وليس لهم عناية بالنظر العقلي.

والمعتزلة من وجهة نظر هذه الفِرَق مفكرون ليبراليون[3]، مستنيرون، تنطوي آراؤهم السياسية والاجتماعية على مبادئ «هيومانية»، وهم الذين كونوا البدايات الأولى للنزعة

---

(١) انظر: د. الفاوي «أصالة التفكير الإسلامي في علم الكلام» ص٤٨.

(٢) انظر: الشيخ محمد أبو زهرة «تاريخ المذاهب الإسلامية» ص١٥٣، ود. السنهوتي «دراسات نقدية في مذاهب الفرق الكلامية» ص١٤٠.

(٣) See: Watt: The Formative Period of islamic Thought, p. (209).

الثورية في عقلنة الثقافة النقلية، ومن ثَمَّ يتشابهون مع العقلانيين الذين ساد مذهبهم أوربا إبان عصر النهضة[1].

وقد ألَّف المستشرق «هنريش شتينر» كتابًا عنهم بعنوان «المفكرون الأحرار في الإسلام»[2]، ووصفهم كلٌّ من «هاملتون» في كتابه «الإسلام»[3]، وآدم متز في كتابه «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري»[4] بأنهم دُعاة الحرية الفكرية والاستنارة، وعدهم مونتجمري وات من رواد التفكير العقلي في العقيدة، والمدافعين عن حرية الإرادة والمسئولية الإنسانية، وأشار إلى تعاطف الفكر الأوربي الشديد مع فكرهم ومبادئهم خلال القرن التاسع عشر الميلادي؛ نظرًا لما اتَّسموا به من تقارب في وجهات النظر مع الفكر الغربي، مقارنةً بالمذهب السُّني الذي سيطر فيما بعد، وإن كان يعود فينبه إلى أن النزعة العقلية عندهم لم تكن على نحو صرف، وكانت أقل من المتوقع[5]، وقدَّم جالان بحثًا عنهم بعنوان «بحث في المعتزلة أصحاب النزعة العقلية في الإسلام»[6].

ويبقى أن نتساءل عن أثر هذا الإعلاء لدور العقل من قبل المعتزلة، وهل أخلَّ بالتوازن المنشود والوسطية الإسلامية الجامعة بينه وبين النقل؟ وهل انتهى بهم إلى التصريح بتقديم العقل على النقل عند التعارض؛ كنتيجة حتمية للميل إلى أحد الطرفين وإهمال الآخر؟

تكاد تتفق كلمة الباحثين قديمًا وحديثًا على أن المعتزلة من المُغلِّبين لجانب العقل، والقائلين بتقديمه على النقل، نجد التصريح بذلك عند الأشعري[7]، والغزالي[8]، والشهرستاني[9]، والسبكي[10]، وابن تيمية[11]، وعند المستشرقين؛ كمكدونالد[12]،

---

(١) انظر: د. عبد الحكيم بلبع «أدب المعتزلة» ص١٧٢، ود. أحمد عبد الله عارف «الصلة بين الزيدية والمعتزلة» ص٨٩، ٩٠، ود. توفيق الطويل «أسس الفلسفة» ص٢٩٣، وأبا لبابة حسين «موقف المعتزلة من السُّنَّة النبوية» ص٧٦، ٧٧، ود. الفاوي «أصالة التفكير الإسلامي» ص٥٢.

(٢) See: WATT: ISLAMIC Philosophy, p.(58).

(٣) انظر: د. عبد الحكيم بلبع «أدب المعتزلة» ص١٧٢.

(٤) آدم متز «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري» ص٢٨٢، ترجمة: د. عبد الهادي أبو ريدة.

(٥) See: Watt: The Formative period.p (209)& See: WATT: ISLAMIC Philosophy, p.(58, 59).

(٦) انظر: د. توفيق الطويل «أسس الفلسفة» ص٣٩٣.

(٧) انظر: الأشعري «الإبانة عن أصول الديانة» ص١٤.

(٨) انظر: الغزالي «الاقتصاد في الاعتقاد» ص٧.

(٩) الشهرستاني «الملل والنِّحل» (١/ ٨١).

(١٠) السبكي «السيف الصقيل» ص١٢، ١٣، تحقيق: الكوثري، مطبعة السعادة، مصر (١٣٥٦هـ - ١٩٢٧م).

(١١) انظر: ابن تيمية «درء التعارض» (٧/ ٩٧).

(١٢) SEE: Macdonald: Development of muslim Theology. p.(199), Encylopedia of islam, vol (vii) p. (792).

ودي بور[1]، وجولد تسيهر[2]، وعند أكثر من كتبوا عن المعتزلة من المعاصرين؛ مثل أحمد أمين[3]، والدكتور أحمد صبحي محمود[4]، وزهدي جار الله[5]، والدكتور النشار[6]، والدكتور محمد عمارة[7]، والدكتور مصطفى الغرابي[8]، والدكتور أبو الوفا التفتازاني[9]، وغيرهم الكثير[10].

لكن يلاحظ أن الفكر الاعتزالي لم يتخذ موقفًا موحدًا من هذه القضية عبر مساره الطويل؛ بل مرَّ بعدة مراحل من التطور، تغيرت فيها آراؤه وتنوعت مسالكه، فبعد أن كان العقل وسيلة لفهم الدين ومعرفته وتفسير نصوصه، وأداة لتأييد العقائد الإيمانية، وبمثابة الخادم للنقل، ارتقى ليصبح نِدًّا للشرع، ومناظرًا له يقف على قدم المساواة، ومن ثَمَّ بدأت محاولات التوفيق بينهما في جميع الحالات، ثم تطور الأمر بدرجة أكبر، ونسي المعتزلة الغاية التي بدؤوا بها، فغلّبوا جانب العقل على النقل تغليبًا كبيرًا، وعملوا على تطويع الوحي ليكون في خدمة العقل، ومؤيدًا لما انتهى إليه من آراء، وبذلك نشأت جذور الصراع الحاد والطويل، بينهم وبين أهل السُّنَّة[11].

وسوف نحاول أن نعرض لهذه المراحل بإيجاز، مع الإقرار بصعوبة التحديد الزمني الدقيق لكل مرحلة منها، ووضع حدود فاصلة تمامًا، فربما وُجد من المتأخرين من ينبغي إدراجه في مرحلة متقدمة، والعكس صحيح، وتظل المسألة على سبيل التقريب والاجتهاد، كما أن النزعة العقلية سمة لا يخلو منها أحد من أئمة المعتزلة؛ بل يشتركون فيها جميعًا، وإن كان هناك تفاوت في الدرجة فلا يُفهم أن أصحاب المرحلة الأولى كانوا نقليين خُلَّصًا، أو سائرين على منهج الاتباع الكامل، والالتزام التام

---

(1) انظر: دي بور «تاريخ الفلسفة في الإسلام» ص٩٧، ١٠٥.

(2) انظر: جولد تسيهر «العقيدة والشريعة» ص١٠٥، و«مذاهب التفسير» ص١٥٩.

(3) أحمد أمين «ضحى الإسلام» (٣/ ٦٩).

(4) انظر: د. أحمد صبحي محمود «الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي» ص٤١، ٤٢، و«في علم الكلام - المعتزلة» ص٣٦١.

(5) انظر: زهدي جار الله «المعتزلة» ص٢٠٢، ٢٠٣.

(6) انظر: د. النشار «نشأة الفكر الفلسفي» (١/ ٤٢٠).

(7) انظر: د. محمد عمارة، مقدمة «رسائل العدل والتوحيد» (١/ ٣٠)، و«تيارات الفكر الإسلامي» ص٧١.

(8) انظر: د. علي مصطفى الغرابي «تاريخ الفرق الإسلامية» ص٥٤.

(9) انظر: د. أبو الوفا التفتازاني «علم الكلام وبعض مشكلاته» ص١٥٧.

(10) انظر: علي فهمي خشيم «النزعة العقلية في تفكير المعتزلة» ص٧٠، وأحمد المصلحي «أسس الاتفاق في القضايا الفكرية بين المعتزلة وأهل السُّنَّة» ص١٦٥ ـ ١٦٨، ود. توفيق الطويل «أسس الفلسفة» ص٣٩٢.

(11) انظر: د. زهدي جار الله «المعتزلة» ص٢٥٦، وعلي فهمي خشيم «النزعة العقلية في تفكير المعتزلة» ص٩٧، ومحمد أحمد العزيزي «النقد السلفي لمنهج المعتزلة» ص٢١٥.

بالنصوص، وإنما هم أكثر قربًا منها، إذا قُورنوا بمن جاؤوا بعدهم، وبلغوا أبعد مدى في تغليب العقل، وتقديمه على النقل.

المرحلة الأولى: العقل مفسر للنص ومدافع عنه:

ويعدُّ واصل بن عطاء أفضل ممثل لهذه المرحلة، وهناك أكثر من شاهد يمكن أن نتلمس من خلاله موقفه من العلاقة بين النقل والعقل، فعندما عدَّد المصادر التي يتوصل بها إلى معرفة الحقائق ابتدأ بذكر الكتاب الناطق، والخبر المجتمع عليه، ثم حجة العقل، وأخيرًا الإجماع[1]، فقدَّم القرآن والسُّنَّة على العقل، ولا شك أن التقديم - حتى لو اقتصر على مستوى الألفاظ والعبارات - يعطي إشارة لمنهج صاحبه العام.

وفي بحثه عن حكم مرتكب الكبيرة، احتج واصل بالدليل النصي من القرآن؛ كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ۝﴾ [النور: ٤]، وبإجماع المسلمين على تسمية مرتكب الكبيرة فاسقًا[2]، وصحيح أن الآية والإجماع لا يدلان بحال على صحة مذهبه؛ لكن الشاهد هو محاولته الدوران في فلك الأدلة النقلية، وعدم الخروج عن الانتساب إليها، وربط المذهب بمدلولاتها.

والاختلاف بين واصل ورفيقه عمرو بن عبيد في درجة القرب أو البعد من النقل واضح، على الرغم من تعاصرهما[3]، وقد أشرنا فيما مضى إلى الرسالة المطولة التي بعث بها واصل إلى عمرو منكرًا عليه الإكثار من التأويل بالرأي المجرد، وما نتج عنه من تنقيص المعاني وتفريق المباني، ثم أمره بتأدية المسموع، والنطق بالمفروض، والكف عن تأويل الأحاديث على غير وجهها[4]، وكل ذلك يؤكد مخالفته لتلك المسالك، ولا ننسى أثر اختلاف البيئة بين الرجلين، فواصل وُلِدَ بالمدينة، بينما عمرو نشأ وتربى بالبصرة، والغالب على أهل المدينة الاستمساك بالكتاب والسُّنَّة، والاتباع للآثار وعدم الإسراف في الرأي، أما البصريون فأصحاب نظر وقياس ومجادلات ومناظرات وتغليب للرأي على الأثر[5].

وهكذا فإن منهج هذه الطبقة بدأ جدلًا بسيطًا حول عدد من المسائل الشائعة في

---

(١) أبو هلال العسكري «الأوائل» ص٣٧٤، والقاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص٢٣٤.

(٢) انظر: الخياط «الانتصار» ص١٥٢، ١٥٣.

(٣) انظر: د. النشار «نشأة الفكر الفلسفي» (١/ ٣٠٢) و:

(Watt: ISLAMIC Philosophy, p.(62).

(٤) ابن عبد ربه «العقد الفريد» (٢/ ٣٨٦، ٣٨٧).

(٥) انظر: الغرابي «تاريخ الفرق الإسلامية» ص١١٠.

ذلك العصر؛ كحكم مرتكب الكبيرة، وأفعال العباد، ولم تكن صبغتهم صبغة فلسفية؛ بل كانت بعيدة عن التعقيد واتسمت بالبساطة، وحاولت الربط بين آرائها وأدلة السمع، وإن كانوا قد سلكوا طُرقًا غير سديدة في الاستدلال، وأوَّلوا النصوص بما يوافق المذهب؛ لكنهم ظلوا أكثر اقترابًا من النقل، مقارنة بمن جاء بعدهم[1]، وثمة عوامل أظن أن تأثيرها على منهج واصل كان واضحًا، وتتمثل فيما يلي[2]:

أ ـ الجو العام الذي نشأ فيه، وهو نهاية القرن الأول الهجري وبداية الثاني؛ حيث التابعون متوافرون، ومنزلة الكتاب والسُّنَّة لها في النفوس أرفع مكان، ولم يكن عُرف حينذاك فكرة تقديم النظر العقلي المحض، أو الذوق والوجد على دلالات النصوص.

ب ـ قربه من الحسن البصري، وتتلمذه على يديه، وصحيح أنه قد فارقه فيما بعد، واعتزل مجلسه؛ لكن من الصعب ألا يبقى أثر ولو كان قليلًا من هدي الحسن وسمته، وتعظيمه البالغ للأدلة الشرعية في تلميذ جالسه زمنًا ليس بالقصير.

جـ ـ البعد عن تأثير الفلسفة، فلم تكن كتبها قد تُرجمت حينئذٍ بقدر كبير، كما لا توجد شواهد ثابتة تدل على اطلاع واصل عليها، أو وقوفه على ما تُرجم منها، وقد أشار الشهرستاني إلى أن مقالة المعتزلة في الصفات كانت غير نضيجة في بدئها، وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر، ثم خاض فيها أصحابه من بعد حينما طالعوا كتب الفلاسفة[3].

المرحلة الثانية: الاختلاط بالفلسفة أو محاولة التوفيق بين النقل والعقل:

تغيرت الحالة العلمية للعصر الذي نشأت فيه الطبقة الثانية من المعتزلة عما كان عند أسلافهم الأوائل، مما أثر بدوره على آرائهم الكلامية، ومنهجهم في الاستدلال، وبعد أن كانت المصادر الأولى للمسائل الكلامية تدور حول القرآن والحديث، والنظر العقلي المتفهم لهما، أضيفت مصادر أخرى؛ كآراء الأمم الأجنبية التي دخلت تحت حوزة المسلمين، والكتب الفلسفية التي تُرجمت، ونشأ علمُ كلامٍ جديد ملقح بالكثير من الآراء الفلسفية[4].

ومردُّ ذلك أن المعتزلة حينما ألزموا أنفسهم بمهمة الدفاع عن الإسلام في وجه أعدائه من أتباع الملل الأخرى، بدا لهم أن هؤلاء القوم أمضى سلاحًا، وأبلغ قدرة على الجدل والمناظرة والحجاج، فهم أصحاب حضارات قديمة، وثقافات موروثة،

---

(١) انظر: الغرابي، المصدر السابق ص٢٦٣.

(٢) انظر: محمد أحمد العزيزي «النقد السلفي لمنهج المعتزلة» ص٢١٨.

(٣) الشهرستاني «الملل والنحل» (١/ ٤٦).

(٤) انظر: علي مصطفى الغرابي «تاريخ الفرق» ص١٤٧.

وكان لهم باع طويل في الفلسفة والمعارف العقلية، واطلاع واسع على كتب الأقدمين ومصنفاتهم، يستوي في ذلك سكان سوريا ومصر، وسكان فارس والعراق، فالسوريون والمصريون كانوا تابعين للدولة البيزنطية وريثة الإمبراطورية الرومانية في الشرق، وحضارتها مزيج من مدنيتي اليونان والرومان، ولديها مدارس فلسفية مشهورة في الإسكندرية وإنطاكية، أما العراقيون والفارسيون فكانوا خاضعين للإمبراطورية الفارسية، التي لم تهمل الدراسات الفلسفية، وقامت فيها مدرستان شهيرتان؛ هما: مدرسة نصيبين الثانية، ومدرسة جنديسابور[١].

وقد استطاع أبناء تلك الدول أن يبنوا عقائدهم على أصول فلسفية، وأن يوجدوا لأنفسهم كلامًا تبدو عليه مسحة منطقية، وأن يحسنوا فن المناظرة والجدال، فلما شمَّر المعتزلة عن سواعدهم لمناهضتهم أدركوا أنهم لن يستطيعوا ذلك بسهولة إلَّا إذا درسوا الفلسفة وأتقنوها؛ لما رسخ عندهم من عدم كفاية النصوص السمعية لإفحام غير المسلم وإقامة الحجة عليه، وضرورة استنادها إلى براهين وحجج عقلية تثبت صحتها، ومن ثَمَّ فإن لجوءهم إلى دراسة الفلسفة أول الأمر لم يكن لقيمتها الذاتية؛ وإنما كسلاح ووسيلة للرد على الخصوم وإبطال شبههم؛ لكن من الطبيعي أن يتطور الأمر فلا يُكتفى بهذا الغرض، وتبدأ الأفكار والمبادئ الفلسفية في التسرب إلى المذهب، وتسهم في تشكيل فكر رجاله والآراء التي تبنوها[٢].

وتَأَثُّر المعتزلة بالفلسفة من الحقائق الثابتة التي دلت عليها الشواهد العديدة، واعترف بها نفر من رجال المذهب أنفسهم، وعلى الأقل فيما يخص عددًا من أئمتهم الكبار؛ كأبي الهذيل العلَّاف، وإبراهيم النظَّام، ومعمر بن عباد السلمي، والشحام، وأبي الحسين الخياط، وغيرهم.

فلأبي الهذيل ـ الذي عده البعض أول فليسوف مسلم[٣]، أو أول متكلم تأثر بالفلسفة[٤] ـ اشتغال واسع بكثير من المسائل الدقيقة والمشكلات الطبيعية، فقد خاض فيها وأدلى بدلوه في هذه الأبحاث الشائكة، وذكر ابن المرتضى ـ مؤرخ المعتزلة ـ أن له ستين كتابًا في الردِّ على المخالفين في دقيق الكلام وجليله[٥]، ومصطلح دقيق الكلام يراد به عند المعتزلة مسائل الفلسفة الطبيعية الدقيقة؛ كالجوهر، والعرض،

(١) انظر: زهدي جار الله «المعتزلة» ص٤٦، ٤٧، ومقدمة «الانتصار» لنيبرج ص٣٦، ٣٧.

(٢) انظر: زهدي جار الله «المعتزلة» ص٤٨.

(٣) انظر: د. النشار «نشأة الفكر الفلسفي» (١/ ٤٤٣).

See: Watt: Islamic Philosophy p.(69).

(٤) انظر: علي مصطفى الغرابي «أبو الهذيل العلَّاف أول متكلم مسلم تأثر بالفلسفة» ص٤ ـ ١١.

(٥) ابن المرتضى «المنية والأمل» ص٢٥.

والوجود، والعدم، والبقاء، والفناء، وما أشبهها، والتي يفخر الخياط أن أصحابه هم المتقنون لها دون سواهم من سائر الفرق[1].

ومن ضمن المسائل التي تعرَّض لها العلّاف تعريف الجسم، والفرق بينه وبين الجوهر الفرد، ونواحي كلٍّ منهما، وإثبات الجزء الذي لا يتجزأ، وبيان صفاته، وكونه لا طول له ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع فيه ولا افتراق، ولا يجوز عليه اللون والطعم والرائحة، والحياة والقدرة والعلم، ويجوز عليه الحركة والسكون والانفراد، كما يجوز أن يخلق الله فينا رؤية له، وتكلم عن الحركة والسكون، وأنكر القول بالطفرة، وقال: إن للجسم وقفات خفية، وبيَّن أن الأعراض تنقسم بالمكان أو الزمان أو الفاعلين، وأن الأرض ساكنة واقفة لا على شيء، وجوَّز وجود عرضين في مكان واحد، وغير ذلك من المباحث الدقيقة[2].

ويظهر من تلك المقالات مدى أثر الفلسفة التي اطلع عليها، وتناوله لفرعيات المسائل، وتغلغله وراء الخفي منها والدقيق، مما انتهى بأبي الهذيل إلى نقل الفكر الاعتزالي من ميدان الدعوة الإصلاحية الاجتماعية إلى قاعة الدرس والبحث والجدل والتمحيص، ووضع الملامح العامة للمذهب، التي حددت شخصيته فيما بعد، وقادته إلى حركة جدلية كبرى جعلت المغالبة أهم أهداف علم الكلام، وأبعدته تدريجيًا عن مهمته التي ما فتيء أصحاب هذا العلم يلحون عليها، وهي الدفاع عن العقيدة الإسلامية، وظهر الاسترسال في الجدل والمنازعة، والسير من مقدمة إلى أخرى؛ كنوع من الرياضة العقلية يُعوِّد المتكلمون بها أنفسهم على مقارعة الملحدين والخصوم، أو يقعون من جرائها في مآزق وإلزامات تارة يقبلونها، وفي أحيان كثيرة ينقضونها بعد فترة طالت أم قصرت[3].

ومن ذلك مثلا أن أبا الهذيل كان يغيظ خصومه القائلين بأن المعدوم ليس بشيء، فيقول: إنه جسم خياط على رأسه قلنسوة يرقص[4]، وهو أشبه ما يكون بالتفسير الفكاهي للدقائق التي تعرض لها المتكلمون، وله نماذج عدة ظهرت في بعض آرائهم[5].

---

(١) الخياط «الانتصار» ص٩٤.

(٢) انظر: أبا الحسن الأشعري «مقالات الإسلاميين»، وعبد القاهر البغدادي «الفرق بين الفرق» ص١٣٩ - ١٤٠، والغرابي «أبو الهذيل العلاف» ص٥٠ - ٧٧، و«تاريخ الفرق الإسلامية» ص١٦٢. ود. عبد الرحمٰن بدوي «مذاهب الإسلاميين» (١/ ١٨١ - ١٩٧).

(٣) انظر: د. يحيى فرغل «نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية» ص٢١٦، ٢١٧.

(٤) ابن طاهر المقدسي «البدء والتاريخ» (١/ ٣٨).

(٥) انظر: جولد تسيهر «العقيدة والشريعة» ص١٨٣،

Macdonald: Development of muslim Theology. P. (161).

وأما النظَّام فيحكي ابن المرتضى عنه قصة غريبة تدل على أنه لم يطالع كتب الفلسفة فحسب؛ بل انشغل بحفظها عن ظهر قلب، فحينما ذكر جعفر بن يحيى البرمكي أرسطاطاليس قال له النظَّام: قد نقضت عليه كتابه، فقال جعفر: كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه؟ فقال: أيما أحب إليك، أن أقرأه من أوله إلى آخره، أم من آخره إلى أوله، ثم اندفع يذكر شيئًا فشيئًا، وينقض عليه، فتعجب منه جعفر[1]، ولعل مذهب النظَّام في الطفرة، وموقفه من الجزء الذي لا يتجزأ، وما أشبهها من المسائل الطبيعية من الأدلة الواضحة في هذا الصدد[2].

كذلك كان تأثير الفلسفة قويًا في بشر بن المعتمر الذي أفرط في قوله بالتولد، ومال ـ كما يقول الشهرستاني ـ إلى الطبيعيين من الفلاسفة[3]، وانتهى إلى أن العبد يخترع الألوان والطعوم والروائح والإدراكات كلها من السمع والرؤية، إذا كانت أسبابها من فعله، وهناك أيضًا معمر بن عباد السلمي الذي أخذ عن الفلاسفة قولهم: إن الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد، وهو غير حالٍّ أو متمكن فيه، كما أخذ عنهم التمييز بين فعل الإنسان وفعل جسده؛ فالإنسان ـ النفس ـ يفعل الإرادة فحسب، وما سوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات فهو من فعل الجسد[4]، والمتكلم عند الجاحظ من يبلغ ما يحسنه من الفلسفة مقدار ما يحسنه من مسائل الدين، ويكون جامعًا بينهما[5].

لكن صلة المعتزلة بالفلسفة، وتأثر كثير من رجالهم بأفكارها لا يعني الربط بين أغلب أصولهم الكلامية والآراء التي اعتنقوها، وبين مؤثرات فلسفية، كما فعل بعض المستشرقين، أمثال: وات[6]، ومكدونالد[7]، ونيبرج[8]، ومن وافقهم من الباحثين المسلمين، نعم لا يُنكر أن مذهبهم في المسائل الطبيعية، وإلحاحهم في الإلـٰهيات على فكرة الصفات السلبية فرارًا من تعدد القدماء ـ له جذور فلسفية؛ لكن من التعسف أن يُرد مذهبهم في المنزلة بين المنزلتين، أو الوعد والوعيد، أو الأمر بالمعروف

---

(١) ابن المرتضى «المنية والأمل» ص٢٩.

(٢) انظر: د. بينيس «مذهب الذرة عند المسلمين» ص١٢١، ود. النشار: «نشأة الفكر الفلسفي» (١/ ١٣٧).

(٣) انظر: الشهرستاني «الملل والنحل» (١/ ٦٦، ٦٨)، وعبد القاهر البغدادي «الفرق بين الفرق» ص١٧٠ ـ ١٧٢.

(٤) انظر: عبد القاهر البغدادي «الفرق بين الفرق» ص١٦٦ ـ ١٦٩، وأبا المظفر الإسفراييني «التبصير في الدين» ص٤٥، وعواد عبد الله المعتق «المعتزلة وأصولهم الخمسة» ص٦٣، ويحيي هاشم فرغل «عوامل وأهداف نشأة علم الكلام» ص٢٦٨.

(٥) الجاحظ «الحيوان» (٢/ ١٣٤).

(٦) see: watt: islamic, philosophy, p(61),(69).

(٧) see: macdonald: development of muslim theology, p(144),(145).

(٨) انظر: نيبرج، مقدمة «تحقيق الانتصار» ص٣٧.

والنهي عن المنكر إلى أثر خارجي، وهم لم يرتموا بصورة كاملة في أحضان الفلسفة، ولم تظهر لديهم نظريات بعيدة كل البعد؛ كالأفلاك العشرة والفيض وما أشبه ذلك، ولبعض أئمة الاعتزال نقد شديد للفلسفة وأساطينها.

وقد رأينا أن النظَّام ـ وهو يعدُّ من أشهر المتأثرين بالفكر الفلسفي ـ يهتم بنقض كتب أرسطو والرد عليها، وبالغ القاضي عبد الجبار في التقليل من شأن أرسطو، والعيب على المقلدين له والسائرين وراءه في كل صغيرة وكبيرة، فقال: «أما أرسطاطاليس هذا، فلا معول على ما يقوله، وإن كان أصحابه قد صدَّقوا عليه فهو غير كامل، فمن يعده أو يعتد بقوله أو يذكره فيمن يرد عليه ويتتبع عوراته، وهو عورة كله من أوله لآخره»[(١)].

وعاب الجاحظ بعض المناطقة، واصفًا إياه بأنه «رضي بكتاب المنطق بدلًا من القرآن، وبالكون والفساد عوضًا عن الأحكام، وبالعرض والجوهر خلفًا، والجزء والطفرة شرفًا»[(٢)]، وأنكر المعتزلة على أبي الحسن الخياط وقللوا من منزلته في المذهب، وأعرضوا عن آرائه؛ لخلطه أقواله بالفلسفة[(٣)]، كما لا ننسى الفروق الجوهرية بين علم الكلام والفلسفة، سواء من ناحية المنهج أو الموضوع، أو المسائل أو الغاية.

ولا شك أن طبيعة المنهج المستخدم في كل علم تعتمد على طبيعة الموضوع الذي يتوجه إليه، والمفترض في علم الكلام أن يكون علمًا دينيًّا يؤيد العقائد وينصرها، أما الفلسفة فعلم عقلي بحت يبتدئ من العقل وينتهي إليه، ومناهج الاستدلال التي أتى بها المنطق الوافد، أو الفلسفة الإغريقية لم ترد إلى المجتمع المسلم وهو صفر اليدين من أية طرق للتفكير والبحث؛ بل كان لعلماء المسلمين مناهجهم الخاصة بهم[(٤)] ـ كما أشار ابن تيميَّة ـ فقد صُنفت في الإسلام علوم النحو، واللغة، والعروض، والفقه، وأصوله، والكلام، وغير ذلك، وليس في أئمة هذه الفنون من كان يلتفت إلى المنطق؛ بل إن عامتهم كانوا قبل أن يُعرف هذا المنطق اليوناني[(٥)].

كذلك تختلف الفلسفة عن علم الكلام في الموضوع، والمسائل محل الاهتمام

---

(١) القاضي عبد الجبار «تثبيت دلائل النبوة» (١/٧٨، ٧٩).

(٢) الجاحظ: «رسالة الهجاء» ص٥٩.

(٣) انظر: الحاكم الجشمي «شرح عيون المسائل» الملحق بـ«فضل الاعتزال» ص٣٨٧.

(٤) انظر: د. مختار عطا الله «مناهج الاستدلال وصوره لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين»، رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم (١٩٩٥م) ص١٤٢.

(٥) انظر: ابن تيمية «نقد المنطق» ص١٦٩.

بالدرجة الأولى، فموضوعات علم الكلام تتعلق بالأصول الدينية؛ كالبحث في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، والنبوة، والسمعيات وما أشبهها، وأما الفلاسفة فيبحثون عن الوجود، والمعرفة، والقيم، وما وراء الطبيعة، وحتى في المسائل التي تشترك بين العلمين كمسائل الطبيعة، فإن الغرض من بحثها يختلف؛ حيث يُعنى بها المتكلم بالقدر الذي يساعد على نصرة المعتقد، أما الفليسوف فيدرسها لذاتها وكجزء من تكوين مذهبه الفكري العام حول سائر الموجودات[(١)].

وقد انتبه المتقدمون للفرق بين الكلام والفلسفة سواء في اللقب الذي يطلقونه على كل فريق، أو في تصنيف العلمين، فالكلام عند ابن خلدون من علوم الدين، أما الفلسفة فمن العلوم العقلية[(٢)]، والمتكلم عند طاش كبرى زاده يستند إلى ما جاء به الدين من اعتقادات، ثم يلتمس الحجج العقلية التي تدعمه، أما الفيلسوف فيبحث بعقله، ويرى حقًّا ما توصل إليه من دليل، فالأول يعتقد ثم يستدل، والثاني يستدل ثم يعتقد[(٣)].

ويعنينا من ذلك كله أن احتكاك المعتزلة بالفلسفة ـ أيًّا كان مقداره أو حجمه ـ أثر بدوره على مكانة الدليل النقلي والعناية به، ودفع بعضهم إلى محاولات التوفيق بين الأمرين، مما جعلهم في وقت من الأوقات يبتعدون تدريجيًّا عن المسائل الشرعية، ويزدادون انصرافًا إلى المباحث العقلية الشائكة، حتى كادت جهودهم تقتصر على النظر في دقائق الفلسفة، ومصطلحاتها التخصصية؛ كالحركة والسكون، والموجود والمعدوم، والطفرة والكمون، والجوهر والعرض، والجزء الذي لا يتجزأ، وسبق أن نقلنا اعتراف الخياط بذلك، وافتخاره بأن أصحابه هم المختصون بهذه العلوم دون غيرهم، ثم أشار إلى أن البحث في مثل هذه المسائل قد يُدخل الشبه والخطأ على صاحبه[(٤)].

وهذا ما حدث بالفعل، فقد وقع نفر من المعتزلة بسبب هذا الاحتكاك في الكثير من المشكلات والإلزامات الخطيرة التي قالوا بها على سبيل الفرض والتسلسل العقلي، ثم اضطروا إلى التبرؤ منها في أواخر حياتهم؛ مثلما جرى من النظَّام في دعائه الذي دعا به قبل موته[(٥)]، أو بنفي تلامذتهم عنهم شبهة القول بتلك الآراء، كما

---

(١) انظر: د. محمد صالح السيد «أصالة علم الكلام» ص١٦٩ ـ ١٧٦، ود. حسام الألوسي «دراسات في الفكر الإسلامي» ص٦٠، ٦١.

(٢) ابن خلدون «المقدمة» ص٤٣٠، ٤٨٢.

(٣) طاش كبرى زاده «مفتاح السعادة ومصباح السيادة» (٢/ ١٥٠).

(٤) الخياط «الانتصار» ص٥٣، ٩٤، وانظر: زهدي جار الله «المعتزلة» ص٥٠.

(٥) الخياط «الانتصار» ص٧٢.

برَّأ الخياط أبا الهذيل[1]، والقاضي عبد الجبار شيخه الجبائي في نماذج من هذا القبيل[2].

المرحلة الثالثة: تقديم العقل على النقل:

وفي هذه المرحلة تبلورت أصول المذهب وترسخت، واكتمل بنيانها العقلي، وبلغت أقصى درجات تنظيرها، مع محاولة عرضها بصورة دقيقة منظمة، ترتبط فيها الآراء بعضها ببعض، بحيث تؤدي كل مسألة إلى ما بعدها، ووُجد من يدافع عن الفكر الاعتزالي بقوة أمام شبهات الخصوم ويرد على اعتراضاتهم، ويستفيض في شرح أصول المذهب وأفكاره، ولعل أبا علي وابنه أبا هاشم الجبائيين، والقاضي عبد الجبار، ومدرسته المتأخرة ـ أبرز من يُعبر عن تلك الفترة، وإن كنا نجد نماذج للقول بتقديم العقل على النقل عند نفرٍ من رجال الطبقة السابقة؛ كثمامة بن أشرس؛ الذي عدَّه البعض أول من قال بتقديم العقل على النقل من المعتزلة[3]، والنظَّام الذي ذهب إلى أن حجة العقل قد تنسخ الأخبار[4].

وقد تبيَّن مما سبق أن فكرة الدور ـ وهي أحد الأسس المنهجية التي ضبطت العلاقة بين النقل والعقل ـ استقرت في المذهب وظهرت آثارها بصورة واضحة ومقننة عند رجال تلك الفترة، وصار من المتفق عليه أن العقل أصل للنقل ولا بد أن يسبقه، وأن النقل فرع وتابع لا تثبت صحته إلَّا بعد التثبت من عدة مقدمات جميعها معتمد على العقل، ووصل الحال بأبي علي الجبائي أن يحكم على سائر ما ورد من نصوص التوحيد والعدل في القرآن بأنه «ورد مؤكدًا لما في العقول، وأما أن يكون دليلًا بنفسه يمكن الاستدلال به ابتداءً فمحال»[5].

وعندما عدَّد القاضي عبد الجبار مصادر الأدلة، قدَّم العقل في الترتيب على الكتاب والسُّنَّة والإجماع؛ لأنها لم تثبت ـ من وجهة نظره ـ إلَّا بالعقل[6]، ولولا صحة النظر لما استفدنا شيئًا من النصوص، ولما علمنا صحة الخبر أو صدق المخبر[7]، ثم عاد مستدركًا على نفسه، ومزيلًا للتعجب والاستغراب المتوقعين من جراء تقديم العقل في

---

(١) المصدر السابق ص٥٥ ـ ١٢٥.
(٢) القاضي عبد الجبار «المغني» (١٣/ ٢٨).
(٣) انظر: حسني زينة «العقل عند المعتزلة» ص١٩.
(٤) ابن قتيبة «تأويل مختلف الحديث» ص٦٤.
(٥) القاضي عبد الجبار «المغني» (٤/ ١٧٤).
(٦) القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص١٣٩، وانظر: «شرح الأصول الخمسة» ص٨٨، ٨٩.
(٧) القاضي عبد الجبار «المغني» (١٢/ ١٧٧، ١٧٨).

الذكر، فأشار إلى أن «الكتاب هو الأصل» من حيث إن فيه التنبيه على ما في العقول، كما أن فيه الأدلة على الأحكام[1].

ولا أظن أن في تصريح القاضي بأن الكتاب هو الأصل نوعًا من تراجع المعتزلة عن منهجهم العام، وقولهم بابتناء النقل وتوقف ثبوته على الأدلة العقلية، وإذا قمنا بإعادة ترتيب كلامه فسوف نخرج بنتيجة لا تخلو من التعارض:

- فالعقل هو المقدَّم؛ لأننا عرفنا عن طريقه حجية الكتاب.
- ولكن الكتاب بدوره أصل؛ لاشتماله على ما ينبهنا لاستخدام العقول.
- ومع ذلك فالأدلة التي في الكتاب - وبها تنبهنا لاستخدام العقول - لا يمكن الاعتداد بها، ولا بالكتاب كله، وإثبات حجيتها حتى يقرر لنا العقل صحتها.

وهكذا عدنا من حيث بدأنا، وما زال العقل في النهاية هو الأصل والمعتمد، وقد حاول نفر من الباحثين المعاصرين[2] حل المشكلة بطريقة أخرى مغايرة، فوجهوا تقديم المعتزلة للعقل على النقل باعتباره تقديم ترتيب، لا تقديم تشريف أو أولوية؛ ومثَّلوا لذلك: بمن يسلك طريقًا إلى المسجد، فالطريق يأتي قبل المسجد ويتقدم عليه؛ لكنه لا يكون بحال أشرف منه ولا أعلى مرتبة.

وربما كان هذا التوجيه مقبولًا لو سلم لأصحابه صحة تمثيلهم للعلاقة بين النقل والعقل في مذهب المعتزلة بالعلاقة بين الطريق والمسجد، أو بعبارة أعم بالعلاقة بين الوسيلة والغاية؛ لكن المسألة أبعد من ذلك، فلا يوجد من يقدم الوسيلة على الغاية إن حدث تعارض بينهما، وهذا ما فعله أئمة الاعتزال حينما قدَّموا العقل على النقل عند التعارض.

فالقاضي عبد الجبار يقرر أن دليل العقل إذا منع من شيء فالواجب في السمع إذا ورد ظاهره بما يقتضي ذلك الشيء أن نتأوله[3]، والضابط الأساسي عنده في قبول خبر الواحد أو رده موافقته أو مخالفته لحجج العقول، فإذا خالفها لم يجز قبوله[4]، وتكليف العقل قد ينفك عن التكليف السمعي، وهو الأصل للمعرفة بالسمعيات فلا بد

---

(١) القاضي عبد الجبار «فضل الاعتزال» ص١٣٩.

(٢) انظر: د. محمد عمارة «رسائل العدل والتوحيد» (١/ ٣٠)، ود. عدنان زرزور «مقدمة تحقيق متشابه القرآن» (١/ ٤١)، ود. علي عبد الفتاح المغربي «حقيقة الخلاف بين المتكلمين» ص١٣٥، وفاطمة إسماعيل «النظر العقلي في القرآن الكريم» ص٢٥٧، ومهري حسن مراد «الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة» ص٥٤.

(٣) القاضي عبد الجبار «المغني» (١٣/ ٢٨٠).

(٤) القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٧٧٠.

من تقدمه[1]، وينص أبو الحسين البصري على أن العقل أسبق من السمع[2]، وقريب من هذا المعنى نجده عند الزمخشري[3].

كما أن أحدًا لا يطلق العنان للوسيلة ـ أي: العقل ـ لتصول وتجول في كل الميادين دونما حجر أو قيد؛ بينما الغاية ـ وهي النقل ـ لا يُسمح لها أن تتدخل إلَّا بعد إثبات الأصول الكبار، ودورها في تلك الأصول لا يتعدى التأكيد والتقوية، أما أن تكون أصلًا بنفسها فلا يصح ذلك مطلقًا.

ثانيًا: موقف الأشاعرة من تقديم العقل على النقل:

شاع بين الباحثين أن المذهب الأشعري يمثل الموقف الوسط في نظرته إلى العلاقة بين النقل والعقل، فلا يهمل النقل بالكلية معولًا على العقل تعويلًا كاملًا، كما لا يُعرض عن العقل وأدلته مكتفيًا بالنقل وحده، وبتعبير مؤرخ المذهب الحافظ ابن عساكر، فالأشاعرة «لا يتركون التمسك بالقرآن والحجج الأثرية، ولا يسلكون في المعقولات مسالك المعطلة القدرية؛ لكنهم يجمعون في مسائل الأصول بين الأدلة السمعية وبراهين العقول»[4].

وهذه السمة تصدق بالدرجة الأولى على إمام المذهب ومؤسسه أبي الحسن الأشعري، الذي حاول المزاوجة بين النقل والعقل عن طريق توظيف العقل لخدمة النص وفهمه، ثم ضبط العقل بقيود وضوابط مستمدة من النص[5]، وكان ـ كما وصفه أصحابه ـ مؤتمًا بالكتاب والسُّنَّة وإجماع الأمة، مستمسكًا بالدلائل العقلية والشواهد السمعية، عضَّد بحجاج العقل ما ورد وارده بطريق النقل، وأخذ أقاويل الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة في أصول الدين فزادها شرحًا وتبيينًا، مؤكدًا أن ما قالوه وجاء به الشرع في الأصول صحيح في العقول، خلافًا لما زعمه أهل الأهواء من أن بعضه لا يستقيم في الآراء[6].

فالأشعري ـ إذًا ـ اعتمد على النص ولم يهمل العقل، وإن جعل دوره الأكبر في فهم النص والدفاع عنه، وبذلك استطاع أن يرسي أصولًا منهجية مخالفة لما عليه

(1) القاضي عبد الجبار «المغني» (15/ 97).
(2) أبو الحسين البصري «المعتمد» (2/ 694).
(3) انظر: د. مصطفى الجويني «الزمخشري ومنهجه في التفسير» ص94، 95.
(4) ابن عساكر «تبيين كذب المفتري» ص397.
(5) انظر: محمد أحمد حسنين «منهج الأشاعرة والماتريدية» ص272، ود. حمودة غرابة «الأشعري» ص87.
(6) انظر: ابن عساكر «تبيين كذب المفتري» ص101، 127، 165، وأبا علي السكوني «عيون المناظرات» ص223، 225.

الحال عند المعتزلة، كما لا نجد عنده مطلقًا أي أثر لفكرة تقديم العقل على النقل؛ بل العكس هو الصحيح، فدائمًا ما يلح على التزامه الكامل باتباع النصوص الشرعية من الكتاب والسُّنَّة، ويعلن انتسابه إلى إمام الأثر أحمد بن حنبل، ويقر باعتناقه جميع آراء أصحاب الحديث والأثر[1]، وربما كان من أهم عوامل خروجه من دائرة الفكر الاعتزالي، ومفارقته لمنهجه ـ ما لمسه عندهم من غلوٍّ في دور العقل ووظيفته.

وحتى في كتابيه «استحسان الخوض في علم الكلام» و«اللمع» ـ على ما فيهما من نزعة عقلية ظاهرة ـ نجد الاقتران بين النقل والعقل، فأدلة الأشعري العقلية منتزعة من النصوص؛ بل إنه حاول إلباس المصطلحات الكلامية ثوبًا شرعيًا، وأوجب رد مسائل السمعيات إلى بابها، وكذا العقليات لا يخلط أحدهما بالآخر[2]، وعلى الرغم مما في بعض تلك المحاولات من نظر، فإنها تنطوي على إشارة واضحة لعدم مفارقة النص، وشدة التمسك به.

وعلى يد فخر الدين الرازي انهارت سمة التوسط الموجودة عند الأشاعرة تمامًا، لا سيما مع تنظيره لفكرة تقديم العقل على النقل، وصياغتها في صورة قاعدة أو قانون كلي محكم، ذكره في مواضع عديدة من كتبه، واحتذى أثره من أتى بعده من رجال المذهب؛ لكن من المؤكد أن الرازي ليس أول من استن هذا القانون أو قال به، ولا يُتصور أن ميل الأشاعرة نحو العقل على حساب النقل ظهر فجأةً؛ بل الطبيعي أن يكون المذهب قد مرَّ بعدة مراحل من التطور المنهجي، حتى وصل إلى هذا الموقف المتأخر.

وفي رأي ابن تيميَّة، فإن الأشعري وأئمة أصحابه المتقدمين بريئون تمامًا من هذا القانون، وإنما قال به متأخرو المذهب مخالفين شيوخهم الأوائل؛ نتيجة علاقات التواصل والتأثير والتأثر بينهم وبين المعتزلة وآراء الفلاسفة، وهو يدرج ضمن من سبقوا الرازي إلى وضع قانون مشابه كلًّا من: الباقلاني، والجويني، والغزالي، وابن العربي[3].

وفيما يخص الباقلاني فلم أجد له كلامًا صريحًا في هذا الصدد سوى إشارات عابرة؛ منها:

أ ـ ذكره للعقل على رأس مصادر الأدلة في كتابه «التمهيد»[4]، مقدمًا له على الأدلة

(١) انظر: الأشعري «الإبانة» ص٢٠، ٢١، و«مقالات الإسلاميين» ص٢٩٧، طبعة ريتر.

(٢) انظر: الأشعري «استحسان الخوض في علم الكلام» المطبوع ضمن «مذاهب الإسلاميين» للدكتور عبد الرحمٰن بدوي (١/ ٢٣).

(٣) انظر: ابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٤، ٥، ٧/ ٩٧).

(٤) انظر: الباقلاني «التمهيد» ص٣٨.

النقلية؛ لكنه عاد في «الإنصاف»[1] فقدَّم النقل أولًا وأخَّر العقل، مما يوحي أن المسألة لا تعدو مجرد الترتيب الذكري فحسب.

ب ـ تبنيه لفكرة الدور ـ حسبما فصَّلنا سابقًا ـ ومن أهم أسسها أن العقل أصل للنقل، والنقل فرع عنه وتابع له.

جـ ـ أثره الواضح في تطوير المذهب الأشعري، ومحاولة تنهيجه وبنائه بناءً كلاميًّا منظمًا، ووضعه المقدمات العقلية الدقيقة[2]، ولا شك أن لهذا كله دورًا في الميل نحو الأدلة العقلية على حساب الأدلة النقلية، وإن كان الأمر لم يصل بالباقلاني إلى القول صراحة بتقديم العقل على النقل، واستمر توظيفه لأدلة السمع واحتجاجه بها بصورة بارزة في كتابه «الإنصاف».

وقد بدت آثار الميل إلى العقل بدرجة أكبر، عند ابن فورك (ت٤٠٦هـ) ـ وهو من المعاصرين للباقلاني ـ في كتابه «مشكل الحديث وبيانه»، ففي أول الكتاب[3] قسم أهل السُّنَّة إلى طائفتين: أصحاب الرواية المهتمين بضبط المنقول، وحصر أسانيده، والتمييز بين الصحيح والسقيم، وأصحاب الدراية المهتمين بطرق النظر، والمقاييس، وإيضاح الحجج والبراهين، وكلا القسمين عنده يكمل القسم الآخر ويعاضده، كما أن النقل يتوافق مع العقل ولا يعارضه.

لكنه عندما أتى إلى الناحية التطبيقية بنى الكتاب بأكمله على إيراد الأحاديث التي يحكم العقل بإيهام ظاهرها للتشبيه؛ كالعلو والنزول والمجيء، وغيرها من الصفات، وقام بتأويلها لاستحالة اعتقاد ظواهرها، وفي ذلك إقرار ضمني بوجود تعارض بين النقل والعقل، وإيثاره التأويل كحلٍّ لهذا الإشكال يعني أيضًا بصورة ضمنية أن العقل هو المقدم، ولا يختلف عنه كثيرًا عبد القاهر البغدادي الذي اشترط لقبول خبر الواحد والحكم بصحته ألا يكون مستحيلًا في العقل، مما يعني أنه إذا عارض العقل رُدَّ ولم يُحتج به[4].

وعند الجويني ظهر ـ ربما لأول مرة ـ في الفكر الأشعري، التصريح بأن النقل إذا تعارض مع العقل وجب رده أو تأويله، وتقديم العقل عليه، ويأتي ذلك متسقًا مع

---

(١) انظر: الباقلاني «الإنصاف» ص١٩، ٢٠.

(٢) انظر: ابن خلدون «المقدمة» ص٤٢٩، ومقدمة «تحقيق التمهيد» ص١٥، ود. أحمد صبحي «في علم الكلام» (٢/ ٢٢٢، ٢٢٣).

(٣) ابن فورك «مشكل الحديث وبيانه» ص٣٢ ـ ٣٥.

(٤) عبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص١٢.

نزعته العقلية الواضحة مقارنة بأئمة المذهب السابقين، ويمكن إرجاعها إلى عاملين[1]:

أ ـ صلته بالفلسفة وعلوم الأوائل، وصحيح أن الجويني لم يكن فيلسوفًا أو متبنيًا لأفكار الفلاسفة إلَّا أنه اطلع على كتبهم، واستفاد منها في تأصيل المذهب الأشعري، ومن ثَمَّ جاء تفكيره مصبوغًا بصبغة فلسفية عميقة[2]، ومن الأمثلة الدَّالة على هذه الصلة ما أورده من عبارة موهمة في مسألة علم الله بالجزئيات، يُفهم منها موافقته لمذهب الفلاسفة[3] مما اضطر السبكي إلى إفراد مساحة كبيرة من كتابه «الطبقات»[4]، يدافع فيها عما وُجِّه إليه من نقد، كما أنه عُني عناية كبيرة بالتحديد الدقيق والمنضبط للمصطلحات، فضلًا عن إدخاله المنطق الأرسطي في علم أصول الفقه، ومع أنه خالفه في نقاط كثيرة ـ كما يقول الدكتور النشار ـ غير أنه تأثر به إلى حد ما، وربما ظهرت عنده أول محاولة لمزج منطق أرسطو بأصول الفقه[5].

ب ـ قربه الواضح من آراء المعتزلة في عدد من المسائل، وإلمامه بكتب أبي هاشم الجبائي، مما دعاه إلى تبني نظرية الأحوال، وترجيح بعض الاختيارات الاعتزالية، أو محاولة تقليل الفجوة بينهم وبين الأشاعرة، مثلما فعل في قضية التحسين والتقبيح العقليين، وصفة الكلام، ومسألة المخاطب إذا خُصَّ بالخطاب، ووُجه إليه الأمر، وهو في حالة اتصال الخطاب به، هل يعلم أنه مأمور؟ فالأشاعرة رجحت أنه يعلم، وقال المعتزلة: لا يعلم إلَّا بعد مضي زمان الإمكان الذي يسعه فعل المأمور به، واختار الجويني في هذه المسألة مذهب المعتزلة[6].

وينبني موقف إمام الحرمين من قضية التعارض على عدة أسس، ذكرها في كتبه الكلامية والأصولية، تتمثل فيما يلي:

أولًا: قبوله لفكرة الدور، وقوله بأن العقل أصل للنقل، ومن ثَمَّ لا يمكن أن يقدم الفرع على أصله.

ثانيًا: تفريقه بين اليقين المستفاد من الأدلة العقلية، والمستفاد من الأدلة النقلية، فالعلم بوقوع السمعيات يأتي في الدرجة العاشرة والأخيرة من مراتب العلوم، كما أن

---

(١) انظر: د. عبد الرحمٰن المحمود «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/ ٦١٠ ـ ٦١٥).

(٢) انظر: مقدمة تحقيق «الشامل» ص٧٦.

(٣) الجويني «البرهان» (١/ ١٤٥، ١٤٦).

(٤) السبكي «طبقات الشافعية» (٥/ ٢٠١)، وانظر: الذهبي «سير أعلام النبلاء» (١٨/ ٤٧٢).

(٥) انظر: د. النشار «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» ص٧٣.

(٦) انظر: الجويني «البرهان» (١/ ٢٨٢)، ود. المحمود «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/ ٦١٢)، ومقدمة تحقيق «الشامل» ص٧٧.

الناظر في أدلة العقول يجد ثلجًا وانشراحًا في قلبه لا يماثل ما يجده من خلال العلم بالسمعيات[1].

ثالثًا: وبناءً على الأمرين السابقين، انتهى إلى تقسيم الدليل النقلي لأقسام ثلاثة، مبنية على موافقته للعقل أو مخالفته[2]:

١ ـ فما كان غير مستحيل في العقل، وانتفى الاحتمال في ثبوته ودلالته فهذا دليل قطعي.

٢ ـ وما كان غير مستحيل في العقل، ووُجد احتمال في ثبوته أو دلالته فهذا دليل ظني.

٣ ـ وما كان مضمونه مخالفًا لقضية العقول، فهو مردود قطعًا؛ لأن الشرع لا يخالف العقل، وواضح أن الضابط الرئيس عند الجويني هو توافق السمع مع العقل، وعند التعارض أو المخالفة يُقدَّم الدليل العقلي، وأما النقل فيؤول أو يُحكم بتضعيفه إن كان ظني الثبوت.

وأما أبو حامد الغزالي فيقر بأن بين «المعقول» و«المنقول» تصادمًا في أول النظر، وظاهر الفكر[3]، وإن كان ليس ثمة تعارض حقيقي في نفس الأمر، ثم يقسم الناس في كتابه «قانون التأويل» بحسب مواقفهم من ذلك التعارض إلى **خمس فرق**[4]:

١ ـ **نقليون خُلَّص**: وهم الذين جرَّدوا النظر إلى المنقول، وقنعوا بما سبق إلى أفهامهم من ظواهر المسموع، ولم يلتفتوا إلى الأدلة العقلية.

٢ ـ **عقليون خُلَّص**: وهم الذين جرَّدوا النظر إلى المعقول، ولم يكترثوا بالنقل.

٣ ـ **من غَلَّبوا جانب العقل**: وجعلوه أصلًا، وردُّوا ما خالفه من المنقول.

٤ ـ **من غلَّبوا جانب النقل**: وطالت ممارستهم له، فوقفوا عند الظواهر كما هي، ولم يحتاجوا إلى التأويل أو التلفيق بين المنقول والمعقول.

٥ ـ **الفرقة المتوسطة**: الجامعة بين البحث عن المنقول والمعقول، والجاعلة كل واحد منهما أصلًا مهمًا، والمنكرة لتعارض العقل والشرع، وهؤلاء هم الفرقة الناجية والمحقة.

ويتبنى الغزالي أيضًا فكرة التوسط في مقدمة «الاقتصاد في الاعتقاد»؛ حيث يمدح المطلعين على طرق التلفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول، والمتحققين من

---

(١) الجويني «العقيدة النظامية» ص٥٧، و«البرهان» (١/ ١٣١ ـ ١٣٣).
(٢) الجويني «الإرشاد» ص٣٥٩، ٣٦٠.
(٣) الغزالي «قانون التأويل» ص١٢٣.
(٤) المصدر السابق ص١٢٣ ـ ١٢٦.

أن لا معاندة بين الشرع المنقول، والحق المعقول، ويذم الحشوية المعرضين عن استعمال العقل، والفلاسفة والمعتزلة المسرفين في التعويل عليه، ويضرب مثلًا يوضح العلاقة بين الدليلين، وعدم استغناء أحدهما عن الآخر، فالعقل كالبصر السليم عن الآفات، والقرآن كالشمس المنتشرة الضياء، والمعرض عن العقل مكتفيًا بنور القرآن؛ مثاله كالمتعرض لنور الشمس مغمضًا للأجفان، والعقل مع الشرع نور على نور[1].

لكن المتأمل لمواقف أبي حامد الأخرى يدرك أن العقل عنده يظل صاحب الغلبة، فالشرع ثبت عن طريقه، وبرهان العقل لا يكذب أصلًا، ومن كذَّب العقل فقد كذَّب الشرع؛ إذ بالعقل عُرف صدق الشرع، ولولا ذلك لما عرفنا الفرق بين النبي ﷺ والمتنبي، والصادق والكاذب، وطعننا في العقل يؤدي إلى الطعن فيما دلَّ على صحته من الشرع[2].

وبناء على تلك الحقائق يجب تأويل السمع إذا ورد بما قضى العقل باستحالته؛ كظواهر أحاديث التشبيه[3]، وهكذا تختل فكرة التوسط والجمع بين المنقول والمعقول، ويصير العقل هو المتقدم عند التعارض، وبذلك يعود التقسيم بالفرقة الخامسة المتوسطة بين الدليلين، إلى الفرقة الثالثة التي جعلت المعقول أصلًا، وتأولت من أجله ظاهر نصوص الشرع[4].

واختلفت مواقف أبي بكر بن العربي، الذي ألَّف الغزالي كتاب «قانون التأويل» إجابة لسؤاله، ثم احتذى التلميذ حذو شيخه، وألَّف مصنفًا بنفس العنوان، وهو تارة يصرح باستحالة تعارض النقل والعقل، ويحكم بأن كل ما لا يوافق الشرع المنقول فهو مطروح، وإن قبلته ظواهر العقول[5]، وتارة أخرى يعود إلى فكرة التوسط الموجودة عند شيخه أبي حامد، والتي في حقيقتها تؤول إلى تقديم العقل على النقل عند التعارض.

وهذا ما صرَّح به، حينما جعل ما يأتي به الشرع مما ينفي العقل ظاهره واجبَ التأويل؛ لأن حمله على ظاهره محال، والشرع لا يأتي به، فالمخرج هو صرفه عن ظاهره، وذلك لا يعدو أن يكون نوعًا من تقديم العقل على النقل[6].

---

(١) الغزالي «الاقتصاد في الاعتقاد» ص٧، ٨.

(٢) الغزالي «قانون التأويل» ص١٢٧.

(٣) المصدر السابق ص١٢٦، ١٢٧.

(٤) انظر: د. الجليند «ابن تيميَّة وموقفه من قضية التأويل» ص٢٥٢.

(٥) انظر: هامش «قانون التأويل» ص٢٥٥، تحقيق: محمد السليماني.

(٦) ابن العربي «العواصم من القواصم» (٢/ ٣١١)، و«قانون التأويل» ص٢٤٩، ٦٤٦.

وإذا انتهينا إلى الرازي فسوف نجد أن القول بتقديم العقل على النقل قد وصل إلى أشد درجاته خطورة، ولا شك أنه نقل المذهب الأشعري نقلةً كبيرةً، وازدادت حدة النزعة العقلية عن ذي قبل، واختلط علم الكلام على يديه بالفلسفة، وصار موضوعه - كما يشير ابن خلدون - متشابهًا مع مباحث الإلٰهيات في الفلسفة، ومسائله تقاربت مع مسائلها وكأنهما فن واحد[١].

وربما يعود ذلك إلى اهتمام الرازي الواضح بدراسة الفلسفة، وتصنيفه عددًا من الكتب حولها؛ كـ«المباحث المشرقية»، «وشرح عيون الحكمة»، و«شرح الإشارات والتنبيهات» لابن سينا، و«الملخص في الحكمة»، و«المنطق»، وغيرها من المؤلفات التي دفعت بعض الباحثين الذين درسوا آراء الرازي بتوسع للتساؤل عن حقيقة منهجه، وهل كان فيلسوفًا كابن سينا، والفارابي، أم متكلمًا مناهضًا للفلسفة، أم أنه متكلم متفلسف، يؤيد المتكلمين حينًا والفلاسفة حينًا، أم مر بمراحل في حياته الفكرية يميل فيها إلى الفلسفة في فترة ثم يتخلى عنها إلى علم الكلام في مرحلة لاحقة، ثم يتخلى عن الجميع في أواخر عمره[٢]؟ ولا يعنينا أن نرجح بين تلك الأقوال، وإن كان الاحتمال الأخير أرجحها، والمهم أن هذا المنهج كان له تأثير كبير في شيوع القول بتقديم العقل واستقراره في المذهب الأشعري.

وربما كان من أشد آراء الرازي وأخطرها في هذه القضية ما انتهى إليه من كون دلالة السمع لا تتم أو تصل إلى مرتبة اليقين إلَّا بإسقاط المعارض العقلي المحتمل، ومع احتمال وجوده لا تزيد دلالة السمع على مرتبة الظنية، ولما كان القطع بانتفاء المعارض العقلي أمرًا عسيرًا ويصعب تحقيقه، فتبقى دلالة النصوص الشرعية ظنية بسبب هذا المعارض المزعوم[٣]، ولذا وصف ابن تيميَّة هذا الكلام بأنه صد عن سبيل الله، إذ كان أي دليل أقيم على بيان مراد الرسول ﷺ لا ينفع؛ لاحتمال أن المعارض العقلي ناقضه[٤]، وصحيح أن الرازي تراجع عن تلك الفكرة في بعض مؤلفاته؛ لكنها ظلت موجودة في كثير منها، كما تأثر بها نفر من الأشاعرة المتأخرين.

وخلاصة القانون الذي صاغة الرازي نظريًا، وطبقه في مواضع كثيرة من كتبه، ولا

---

(١) ابن خلدون «المقدمة» ص٤٣٠.

(٢) انظر: د. عبد الرحمٰن المحمود «موقف ابن تيميَّة من الأشاعرة» (٢/ ٦٥٧ - ٦٦٧)، ومحمد صالح الزركان «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية» ص٦٠٦ - ٦٤٣.

(٣) الرازي «معالم أصول الدين» ص٢٤، و«المحصول» ص١٤٣، و«الأربعين في أصول الدين» (٢/ ٢٥١ - ٢٥٤)، و«أساس التقديس» ص٢٢٢، وانظر: د. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص١٧٠.

(٤) ابن تيميَّة «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٢٠)، وابن القيم «الصواعق المرسلة» (٢/ ٦٣٥).

سيما «أساس التقديس» أنه إذا حدث بالفعل، وتعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو بعبارة أخرى الظواهر النقلية والقواطع العقلية، فثمة احتمالات أربعة للتعامل معها[1]:

١ - أن يؤخذ بالنقل والعقل معًا، وهذا محال؛ لأنه جمعٌ بين النقيضين، وهما لا يجتمعان معًا ولا يرتفعان معًا، والجمع بينهما في موضع وزمان واحد غير ممكن.

٢ - أن يُردَّ الدليلان معًا، وهذا محال أيضًا؛ لأن النقيضين لا يرتفعان معًا، ويلزم منه خلو المسألة عن الحكم.

٣ - أن يقدم السمع، وهو ممتنع؛ لأن العقل أصل النقل، وبه عرفنا صحته، والقدح في أصل الشيء قدح في الشيء ذاته، فيؤدي تقديم النقل إلى إبطال العقل، وفي إبطاله إبطال للنقل الذي ثبت بواسطته، وهكذا يستلزم تقديم النقل الطعن في صحة العقل والنقل معًا.

٤ - ولا يبقى إلَّا الاحتمال الأخير؛ وهو تقديم العقل، وأما النقل فأمره يسير، إذ يمكن تأويله أو تفويضه.

وغالب المواضع التي استخدم فيها الرازي هذا القانون كانت في سياق رده على المثبتين للصفات الخبرية كالعلو والوجه واليدين، أو الصفات الفعلية المتعلقة بالمشيئة كالاستواء والنزول والمجيء، بحجة أن العقل يحكم باستحالة وصف الله بها، واعتمادًا على دليل حدوث الأجسام المعروف، والذي استند إليه أكثرية المتكلمين في إثبات وجود الله ﷻ، فالأجسام قابلة للأعراض لا تخلو عنها، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، والقابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، والأعراض لا تبقى زمانين، فيلزم أن تكون الأجسام حادثة؛ لحلول الحادث بها.

والمهم هو أن كل ما دلَّ - في رأي الرازي - على التجسيم أو التركيب، أو الحدوث في حق الله وجب نفيه، والنصوص الشرعية إما أن تؤول أو تفوض[2]، ولا يخفى صعوبة هذا الدليل، كما أشار الأشعري[3] وابن رشد[4]، وإشكال كثير من المقدمات الواردة فيه، ثم النزاع في استلزام إثبات الصفات على الوجه اللائق بالله

---

(١) انظر: الرازي «أساس التقديس» ص٢١٠، ٢١١، و«نهاية العقول في دراية الأصول» ص٢٣١، تحقيق ودراسة: محمد شحاتة إبراهيم، رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين، جامعة الأزهر، و«المحصل» ص٣٦٥، ومحمد صالح الزركان «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية» ص٢٥٩، ٢٦٠، وابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ٤).

(٢) انظر: د. عبد الرحمٰن المحمود «موقف ابن تيميَّة من الأشاعرة» (٢/ ٨٢٠).

(٣) انظر: الأشعري «رسالة أهل الثغر» ص٥٤ - ٥٨، تحقيق د. محمد السيد الجليند.

(٤) انظر: ابن رشد «الكشف عن مناهج الأدلة» ص١٣٥ - ١٤٣، تحقيق د. محمود قاسم.

لكل تلك اللوازم المذكورة، وهو أمر لا دليل عليه مطلقا لا من نقل صحيح، أو عقل سديد.

وبعد الرازي وُجد كثير من الأشاعرة المتبنين لفكرة تقديم العقل على النقل بصورة أو بأخرى، كما هو الحال عند الآمدي على اختلاف في آرائه[١]، وابن خلدون في «تلخيص المحصل»[٢]، وأبي علي السكوني[٣] الذي صرَّح بأن البراهين اليقينية القطعية تردُّ جميع ما يقبل التأويل من نصوص السمع؛ جمعًا بين المنقول والمعقول.

وحتى محدثو الأشاعرة ظهر من بينهم من احتذى نفس النهج من الناحية العملية، وإن لم يصرحوا به نظريًا، وتشابهت تأويلاتهم لنصوص الصفات الخبرية مع تأويلات المتكلمين الخُلَّص، ونجد نماذج من ذلك عند القسطلاني، وابن جماعة، والسيوطي، وكان المتوقع منهم أن يسلكوا مسلك إمام المذهب الأول أبي الحسن في إعلاء شأن النقل والتعويل عليه، مع عدم إهمال العقل ودلائله، نظرًا لطبيعة تخصصهم، وظروف النشأة، وممارستهم الطويلة لعلم الأثر، والأسانيد، والروايات[٤].

وتكرر قانون الرازي بنفس الألفاظ تقريبًا عند بعض المتأخرين السائرين على منواله في طريقة التأليف الكلامية؛ كالإيجي في «المواقف»[٥]، والجرجاني في شرحه «للمواقف»[٦]، والتفتازاني في «شرح المقاصد»[٧]، والخيالي وعبد الحكيم في حاشيتهما على «العقائد النسفية»[٨]، وأبي البقاء الكفوي[٩] وغيرهم، ويبلغ الأمر بالشيخ محمد عبده أن يحكي الاتفاق على تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض؛ كما لو كان إحدى الحقائق الثابتة والمقررة بين المسلمين جميعًا، فيقول:

«اتفق أهل الملة الإسلامية إلَّا قليلًا ممن لا يُنظر إليه، على أنه إذا تعارض العقل والنقل أُخذ بما دلَّ عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه، وطريق تأويل النقل

---

(١) انظر: د. حسن الشافعي «الآمدي وآراؤه الكلامية» ص١٤٠.

(٢) ابن خلدون «تلخيص المحصل» ص٢١، ٨٤.

(٣) أبو علي السكوني «عيون المناظرات» ص٥٣.

(٤) انظر: العربي سعد محمد أبو هلال «الاتجاه الأشعري عند المحدثين» ص٢٢٧ - ٢٦٠، رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين، طنطا (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م).

(٥) الإيجي «المواقف» ص٤٠.

(٦) الجرجاني «شرح المواقف» (١/ ١٢٤).

(٧) التفتازاني «شرح المقاصد» (١/ ٢٨٢).

(٨) «شرح النسفية» مع حواشيها ص٣٩٥.

(٩) أبو البقاء الكفوي «الكليات» (٥/ ٣٣٠).

مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل»[1].

وربما كان مفهومًا؛ بل متوقعًا، أن تظهر فكرة تقديم العقل على النقل عند المعتزلة القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين، ووجوب النظر عقلًا ولو لم يرد شرع، ويبدو ذلك متسقًا مع منهجهم العام[2]؛ لكن من المستغرب وغير المتوقع، أن توجد لدى الأشاعرة الرافضين للتحسين والتقبيح العقليين، والموجبين للنظر شرعًا، والذين طالما افتخروا بإقامة التوازن الدقيق، والوسطية الجامعة بين النقل والعقل، وها هو التوازن المنشود ينهار وتميل الكفة ناحية العقل على حساب النقل.

وأظن أنه ليس ثمة كبير فرق بين مذهب المعتزلة ومذهب متأخري الأشاعرة في هذه القضية[3]، والأخطر من هذا وذاك أن يقال: إن تقديم العقل على النقل عند التعارض محل اتفاق جميع المسلمين سوى من لا يُعتد بكلامه، مع أن النقد الموجه لتلك الفكرة من علماء مختلفي المشارب أشهر وأكثر من أن نفصّله في هذا الموضع، فضلًا عن اللوازم والنتائج الخطيرة التي تترتب عليها، وسنحاول أن نشير إلى طرف من هذه الانتقادات بصورة موجزة.

مناقشة القائلين بتقديم العقل على النقل:

ويتعين علينا أولًا تحرير المراد من طرفي القضية «النقل، والعقل» وتحديد محل النزاع حولهما تحديدًا دقيقًا، لا سيما وأن أمامنا عدة صور واحتمالات يشوبها الكثير من الإجمال والالتباس، وابتداءً لا بد من التساؤل عن المراد بالدليل النقلي الذي سيقدم العقل عليه عند التعارض:

أ ـ هل هو الدليل النقلي الذي لم يصح سنده لوجود إحدى العلل التي تطعن في ثبوته؛ كأن يكون حديثًا ضعيفًا أو موضوعًا؟

ب ـ أم هو الدليل النقلي الذي صحَّ سنده لكن فُهم معناه بصورة غير دقيقة مما أدَّى إلى تحريف دلالته عن مقصودها الأصلي؟

جـ ـ أم هو الدليل النقلي الذي صحَّ سنده، وفُهم فهمًا قويمًا حسب قواعد التفسير الشرعية واللغوية المقررة، وطبقًا لنصوص الشرع الأخرى الواردة في نفس الموضوع؟

لا شك أن الصورتين الأولى والثانية غير داخلتين في مفهوم الدليل النقلي أصلًا،

---

(١) محمد عبده «الإسلام بين العلم والمدنية» ص١٠٥، ١٠٦.

(٢) انظر: د. حسن الشافعي «الآمدي وآراؤه الكلامية» ص١٣١.

(٣) انظر: ابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (٧/ ٩٧).

فما لم يصح سنده ليس حجة معتبرة ولا دليلًا ذا قيمة، وما فُهم خطأ فالذنب والتبعة على من أساء الفهم، وليس على الشرع، أما الصورة الثالثة فسبق أن نقلنا اتفاق المسلمين جميعًا ـ بمن فيهم المعتزلة والأشاعرة ـ على امتناع تعارض النقل الصحيح الثابت مع أدلة العقول ومقرراتها، بما يؤكد أن كلامهم حول قضية تقديم العقل على النقل ينصبُّ على النقل غير الثابت أو المفهوم خطأ، وليس على الصورة الثالثة.

وهذا النقل بدوره ينقسم إلى قطعي الثبوت والدلالة، وظني الثبوت والدلالة، ولا بدَّ من تحديد نصيب الدليل من هذين القسمين، ولا يترك مرسلًا أو مجملًا دون تفصيل، كما أن الدليل العقلي الذي يُظن معارضته للعقل هو الآخر إما قطعيٌّ وإما ظنيٌّ، ويجب أن تكون مقدماته صحيحة في نفسها ومتفقًا عليها، وإلا فعقل زيد يختلف عن عقل عمرو، والمعقولات ليس لها ضابط يضبطها، ولا هي منحصرة في نوع معين، والعقليات المحضة؛ كمسألة الجوهر الفرد، وتماثل الأجسام، وبقاء الأعراض، ودوام الحوادث في الماضي والمستقبل ـ قد اختُلف فيها اختلافًا كبيرًا جدًّا، وكل طائفة تدعي أن العقل دلَّ على صحة قولها وفساد قول الخصوم، فمُثبت الصفات يقول: إنه يعلم بالعقل فساد قول النفاة، كما أن نافيها يقول: إنه يعلم بالعقل فساد قول المثبتة، ونفس الحال في مسألة رؤية الله في الآخرة، وأفعال العباد هل هي مخلوقة أم لا؟ وغير ذلك الكثير؛ بل وصل الأمر إلى التنازع في الضروريات، ففريق يدعي أن قول خصمه محال بضرورة العقل، ومنازعه يدعي أنه ممكن بضرورة العقل، ولا يعني هذا عدم وجود دليل عقلي صحيح، متفق على ثبوته؛ وإنما المراد بيان أن كثيرًا مما ادُّعي مخالفته للنقل غير ثابت في نفس الأمر[1].

كما أن كون الشيء معلومًا بالعقل، أو غير معلوم به ليس صفة لازمة لشيء من الأشياء؛ بل هو من الأمور النسبية الإضافية، فإن زيدًا قد يعلم بعقله ما لا يعلمه عمرو بعقله، وقد يعلم الإنسان في حال تعقله ما يجهله في وقت آخر، وجل المسائل التي ادُّعي تعارض العقل والشرع حولها اضطرب فيها أرباب العقول، ولم يتفقوا على قول واحد[2]، ولا ننسى مسيرة الفلسفة الطويلة حيث ظهرت عشرات الاتجاهات والمذاهب، وكل مذهب أو مدرسة تناقض ما قبلها، وتهدم أصولها، اعتمادًا على العقل ومقرراته، ثم يأتي اتجاه جديد يهدم السابق، ويرد عليه بالعقل أيضًا دون ما سواه.

---

(١) انظر: ابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ١٥٦ ـ ١٧٠)، وابن القيم «الصواعق المرسلة» (٣/ ٨٢، ٨٢٤).
(٢) انظر: «درء التعارض» (١/ ١٤٤)، و«الصواعق المرسلة» (٣/ ٨٢٣).

وهكذا نستطيع أن نعيد تحديد المشكلة بطريقة أخرى، ويصبح التوصيف الصحيح لطرفيها هو: التعارض بين نقل غير ثابت، أو بين ما فُهم من النقل بحسب رؤية الناظر فيه، وبين الدليل العقلي القطعي المتفق على صحته بين سائر العقلاء، وبالطبع فما من عاقل إلَّا ويقول في هذا الموطن بتقديم الدليل على ما ليس بدليل، أو ما ظُنَّ أنه دليل.

وبذلك تنتفي أدنى شبهة للتعارض الحقيقي بين نقل قطعي الثبوت والدلالة، وعقل مقطوع بصحته، وتنهار تمامًا فكرة تقديم النقل أو العقل على صاحبه، ولا نحتاج إلى الوقوف عندها طويلًا لمناقشتها.

لكن على سبيل التنزل سنحاول أن ننظر في قانون التعارض عند المعتزلة والأشاعرة، من خلال صياغة الرازي له، والتي كانت بمثابة البلورة النهائية لتأصيله، وقد انطلقت من مجموعة من الأسس المتتابعة، ينبني كلٌّ منها على ما سبقه، وهي[1]:

أ ـ إمكانية وقوع التعارض بين النقل والعقل.

ب ـ انحصار المخرج من التعارض في أربعة احتمالات فقط؛ وهي: العمل بالدليلين معًا، أو ردهما معًا، أو ترجيح النقل، أو ترجيح العقل.

جـ ـ بطلان الاحتمالات الثلاثة الأولى.

د ـ صحة الاحتمال الأخير، ووجوب تقديم العقل على النقل.

أولًا: أما الأساس الأول:

وهو الأصل، والقاعدة لكل ما بعده، فيكفي في الردِّ عليه ما قرره المعتزلة والأشاعرة أنفسهم من استحالة حصول التعارض الحقيقي في نفس الأمر بين النقل والعقل؛ بل كل منهما يصدق الآخر ويشهد لصحته، وإذا انتفى التعارض فلا حاجة للبحث عن مخرج أو ترجيح، ولعل المفيد أن نشير في هذا الصدد إلى عدد من القواعد المنهجية البالغة الأهمية، والتي ذكرها ابن تيمية، وزادها بيانًا تلميذه ابن القيم لإثبات التوافق بين العقل الصريح والنقل الصحيح، ونفي أي صورة من صور التعارض أو الاختلاف بينهما، **ومن أهمها**[2]:

أ ـ العقل لا يُكذب النقل ولا يُناقضه؛ بل هو مصدق له وموافق وشاهد على ثبوته،

---

(١) انظر: «درء التعارض» (١/ ٧٨)، ود. عبد القادر صوفي «الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليها من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية» (١/ ١٣٩).

(٢) انظر: د. عبد القادر صوفي «الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات» (١/ ١٧٧ ـ ١٩٧)، وإبراهيم عقيلي «تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية» ص٢٩٩ ـ ٣٠١، وجل تلك القواعد مستفاد تقريبًا من «درء التعارض».

والأدلة العقلية الصحيحة لا يعارضها شيء من المعقولات الصريحة؛ لأن السمع حجة الله على خلقه، وكذلك العقل، فهو ﷻ أقام عليهم حجته بما ركَّب فيهم من العقل، وبما أنزل إليهم من السمع، والعقل الصريح لا يتناقض في نفسه، كما أن السمع الصريح لا يتناقض في نفسه، وكذلك العقل مع السمع، فحجج الله وبيِّناته لا تتناقض ولا تتعارض؛ ولكن تتوافق وتتعاضد[1].

ب ـ هناك تلازم وثيق، وتطابق تام بين المنقول والمعقول، فما جاء به الرسول ﷺ حق محض، يتصادق عليه صريح العقل وصحيح النقل؛ لأن رب الفطرة وواهب العقول هو منزل الشرع، ومصدر ذلك كله، وكما قال ﷻ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥].

فالميزان مع الكتاب كلاهما في الإنزال أخوان، وفي معرفة الأحكام شقيقان، وكما لا يتناقض الكتاب في نفسه، فالميزان الصحيح لا يتناقض في نفسه، ولا يتناقض مع الكتاب، ولا يجوز أن تخالف الأدلة الشرعية القياس الصحيح، سواء أكان شرعيًّا أم عقليًّا، ولما كان الطريق إلى الحق هو السمع والعقل، وهما متلازمان، كان من سلك الطريق العقلي دله على الطريق السمعي؛ وهو صدق الرسول ﷺ، ومن سلك الطريق السمعي بيَّن له الأدلة العقلية، والشقي المعذَّب من لم يسلك لا هذا ولا ذاك[2].

جـ ـ سبب توهم حصول التعارض بين النقل والعقل؛ إما فسادٌ في العقل، وإما عدم ثبوت النص، وإما خطأ في فهم دلالته، فالمرء قد يسمع خبرًا يعارض عقله فيظنه صحيحًا وهو ليس بثابت، أو يسمع خبرًا يفهم منه بعقله ما لا يدل عليه، فيتوهم في الحالتين أن العقل يعارض هذا الخبر، مع أن السبب الحقيقي هو ضعف النقل، أو إساءة فهمه، أو الشبهة التي دخلت على العقل فيما قرره من حكم[3].

د ـ الدليل الشرعي لا يقابل بكونه عقليًّا، وإنما بكونه بدعيًّا، ووصف الدليل بأنه عقلي أو سمعي ليس مناطًا للمدح، أو للذم، أو للصحة، أو للفساد، ؛ بل ذلك يبين الطريق الذي عُلِم به وهو السمع أو العقل، وإن كان السمع لا بد معه من العقل، وحينئذٍ فالدليل الشرعي لا يجوز أن يعارضه دليل غير شرعي، ويكون مقدمًا عليه؛ بل هذا بمنزلة من يقول: إن البدعة التي لم يشرعها الله تكون مقدمة على الشريعة التي أمر

(١) انظر: ابن تيمية «مجموع الفتاوى» (١٦/ ٤٤٢)، وابن القيم «الصواعق المرسلة في الردِّ على الجهمية والمعطلة» (٣/ ١٨٧).

(٢) انظر: «درء التعارض» (٧/ ٣٩٤)، و«الرد على المنطقيين» ص٣٧٣، وابن القيم «إعلام الموقعين» (١/ ٣٣١).

(٣) انظر: «درء التعارض» (١/ ١٤٨)، وابن الوزير اليمني «إيثار الحق على الخلق» ص١١٦ ـ ١٢١.

بها، أو يقول: إن الكذب مقدَّم على الصدق[1].

هـ ـ الشرع لا يأتي بمحالات العقول، وإن كان يأتي أحيانًا بمحاراتها، ولا يصح في هذا النوع أن يقال بوجود تعارض بين النقل أو العقل؛ لأن النقل يوسع من مجال إدراك العقل، ويوقفه على ما هو خارج عن نطاق مدركاته، أو اطلاعه، ولا يستقل بمعرفته.

وتفصيل المسألة أن أمر النبوة وما يخبر به الرسول ﷺ عن الله هو طور آخر وراء مدارك الحس والعقل والوهم والمنام والكشف، والعقل معزول عما يدرك بنور النبوة وطرق الوحي؛ كعزل السمع عن إدراك الألوان، والبصر عن إدراك الأصوات، وسائر الحواس عن إدراك المعقولات، وكما أن العقل طور من أطوار الإنسان، يبصر به أنواعًا من المعقولات لا تستطيعها الحواس الأخرى، فكذلك النبوة طور آخر يحصل فيه عين لها نور، ويظهر فيها أمور لا يدركها العقل؛ بل هو معزول عنها كعزل الحواس عن مدارك العقول[2].

و ـ من خالف صحيح المنقول فقد خالف صريح المعقول، وكل كلام معارض لما في الكتاب والسُّنَّة الصحيحة فهو باطل مخالف للعقل والسمع معًا، وكثير مما يُظن أنه مقدمات عقلية برهانية قطعية ليس إلَّا مجرد شبهات لم يقم دليل على صحتها، لا ترقى لمعارضة الشرع الصحيح الثابت، والواقع أبلغ شاهد على ذلك[3].

ثانيًا: وأما الأساس الثاني:

فعلى فرض التسليم الجدلي بوقوع التعارض، ففي حصر الرازي القسمة في الاحتمالات الأربعة المذكورة نظر؛ لأنها مجملة وفيها قدر من الإيهام، ولم تستوعب جميع الاحتمالات الصحيحة الممكنة؛ بل أغفلت أهم احتمال وأكثرها قوة، وهو الاحتمال الخامس، وفيه يُقدم الدليل العقلي تارة، والسمعي أخرى، وأيهما كان قطعيًّا قُدِّم، وإن كانا جميعًا ظنيين فالراجح هو المقدم، وإن كانا قطعيين امتنع التعارض أصلًا[4].

ومن الممكن ـ كما فعل ابن تيميَّة[5]، ونجم الدين الطوفي[6] ـ الإعراض عن هذا

---

(١) انظر: «درء التعارض» (١/ ١٩٨ ـ ٢٠٠).

(٢) انظر: المصدر السابق (١/ ١٤٧)، و«مجموع الفتاوى» (١٧/ ٤٤٤)، و«الصواعق المرسلة» (٢/ ٨٢٩، ٨٣٠).

(٣) انظر: «درء التعارض» (١/ ١٤٤، ١٤٥، ١٤٨).

(٤) انظر: «درء التعارض» (١/ ٨٧)، و«الصواعق المرسلة» (٣/ ٧٩٨).

(٥) انظر: «درء التعارض» (١/ ٧٩، ٨٠)، وكذلك نفس التقسيم عند ابن القيم في «الصواعق المرسلة» (٣/ ٧٩٧).

(٦) انظر: جمعان ظاهر «نجم الدين الطوفي ومنهجه الكلامي»، مع تحقيق مخطوطته «حلال العقد في أحكام المعتقد» ص٢٠٨، ٤١٧، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم (١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م).

التقسيم بالكلية وصياغة قانونٍ آخر ذي تقسيم أكثر إحكامًا، ومضمونه أنه إذا فُرض وتعارض دليلان سمعيان، أو عقليان، أو أحدهما سمعي والآخر عقلي، فلا يخلو الأمر من أن يكونا قطعيين أو ظنيين، أو أحدهما قطعي والآخر ظني.

أ ـ فإذا كانا قطعيين فلا يجوز تعارضهما مطلقًا، سواء أكانا عقليين، أو سمعيين، أو كان أحدهما عقليًا والآخر سمعيًا، وهذا متفق عليه بين العقلاء؛ لأن الدليل القطعي يدل على مدلوله لزامًا، ويقتضي العلم، وما كان كذلك لا يتصور أن يعارضه قطعي مثله.

والقول بجواز تعارض القطعيين يستلزم وجوب ارتفاع أحدهما وهو محال؛ لأن القطعي واجب الثبوت، أو الأخذ بهما معًا، وهو محال أيضًا؛ لامتناع الجمع بين النقيضين؛ وعلى ذلك فإذا ظُن تعارضهما فإما ألا يكونا قطعيين أصلًا وإما أن يكونا قطعيين؛ ولكن يُحمل أحدهما على وجه، ويُحمل الآخر على وجه، والمهم هو استحالة تعارض الأدلة القطعية.

ب ـ وإذا كانا ظنيين فإنه يُصار إلى ترجيح أحدهما، فأيهما ترجح كان هو المقدم، ولا فرق بين أن يكون سمعيًا أو عقليًا.

جـ ـ وإذا كان أحدهما قطعيًا، والآخر ظنيًا، فالقطعي هو المقدم مطلقًا باتفاق العقلاء، بغضّ النظر عن كونه عقليًا أو سمعيًا؛ لأن الظن لا يرفع اليقين.

ويتجلى الفرق بين قانون الرازي وقانون ابن تيمية في نقطة المنطلق التي بني عليها كلا التقسيمين، فالرازي نظرًا لتجويزه وقوع التعارض الظاهر بين النقل والعقل ـ جعل أساس التقسيم والمحور الذي يدور عليه هو الوصف بالنقلية أو العقلية، وتعددت الاحتمالات إلى أن انتهت بتقديم العقل على النقل.

لكن ابن تيميَّة تبعًا لنفيه الحاسم لوجود أي وجه من التعارض بين صحيح المنقول وصريح المعقول ـ انتقل بمحور التقسيم إلى الوصف بالقطعية والظنية، وحينئذٍ فتقديم العقلي مطلقًا خطأ، وجعل جهة الترجيح وتأخير النقلي هي كون الأول عقليًا، والثاني نقليًا خطأ آخر، والصحيح ربط المسألة بمدى توافر القطع أو الظن، وتقديم الدليل القطعي في جميع الأحوال.

ثالثًا: **وإذا انتقلنا إلى الأساس الثالث**:

فلا خلاف حول استحالة العمل بالدليلين المتناقضين معًا أو رفعهما معًا؛ لكن تضعيف الرازي للاحتمال الثالث؛ وهو تقديم النقل على العقل بحجة أن العقل هو الأصل الذي عن طريقه علمنا صحة النقل، فإبطاله يؤدي إلى بطلان العقل بالتبعية ـ

كلام يستحق المناقشة ـ وسبق أن فصَّلنا ذلك في نقد فكرة الدور، والأسس التي قامت عليها بما لا حاجة لإعادته.

ونضيف هنا أن تقديم النقل على العقل لا يؤدي بحال إلى تلك اللوازم المذكورة، حتى لو فُرض فعلًا أن العقل أصل للنقل؛ لأن الدليل الذي أفاد صحة الشيء أو ثبوته، أو عدالته، أو قبول قوله لا يجب أن يكون أصلًا له، بحيث إذا قدم قول المشهود له لزم إبطاله، إذ غاية ما يقال: إن العلم بالدليل أصل للعلم بالمدلول، فإذا حصل العلم بالمدلول، لم يلزم من ذلك تقديم الدليل عليه في كل شيء[١].

ومن الأمثلة التي تقرب هذا المعنى وتوضحه: أن الناس إذا شهدوا لرجل بأنه خبير ومتقن للفقه أو الطب أو الهندسة، أو أي فن من الفنون التي تحتاج إلى علم ومعرفة، ثم تنازع الشهود المزكُّون وهذا العالم المشهود له في مسألة متعلقة بتخصصه، وجب حينئذٍ تقديم قول العالم دون منازعيه، فإن قال الشهود: نحن الذين زكيناه، وبشهادتنا ثبتت أهليته، فتقديمكم لقوله علينا والرجوع إليه دوننا يقدح في الأصل الذي عرفتم به خبرته وإجادته، يرد عليهم بأنكم شهدتم أنه أعلم بهذا الفن منكم وأن أقواله تُقبل دون أقوالكم، فلو قدَّمنا حكمكم على حكمه حين الاختلاف نكون قد قدحنا في شهادتكم من ناحية، وفي خبرته من ناحية أخرى، وبذلك يبطل كلام الشاهد، والمشهود عليه[٢].

وبنفس القياس فتقديم العقل على الشرع يتضمن القدح في العقل والشرع معًا؛ لأن العقل قد شهد للوحي بأنه أعلم منه وأحكم، ومعصوم عن الخطأ والزلل، فلو قُدم حكم العقل عليه لكان ذلك قدحًا في شهادته، وإذا بطلت شهادته بطل قبول قوله، فتقديم العقل على الوحي يتضمن القدح فيه وفي الشرع[٣].

وإذا كان الأمر كذلك، فالإنسان حينما يدرك بالعقل أن هذا رسول الله، ويعلم أنه أخبره بشيء وفي عقله ما ينازعه في خبره كان عقله يوجب عليه أن يسلم موارد النزاع إلى من هو أعلم به منه، وألا يقدم رأيه على قوله، ويعلم أن عقله وفهمه قاصر بالنسبة إليه، وكما قيل: فإن العقل متولٍّ ولى الرسول، ثم عزل نفسه[٤].

وكثير من الناس يثق في الطبيب ولو كان غير مسلم، وينقاد انقيادًا تامًّا لكل ما يأمره به من مقدرات وأدوية، وما يجوز أكله وما يمتنع، مع ما في ذلك من الكلفة

(١) انظر: «الصواعق المرسلة» (٣/٨٠٩).
(٢) انظر: «درء التعارض» (١/١٣٨ ـ ١٤٤)، و«الصواعق المرسلة» (٣/٨٠٨ ـ ٨١٠).
(٣) انظر: «الصواعق المرسلة» (٣/٨٠٨ ـ ٨١٠).
(٤) انظر: «درء التعارض» (١/١٣٨)، و«الصواعق المرسلة» (٣/٨٠٧).

والألم والمشقة؛ لأن عقله حَكَم بإجادته لفن الطب، وأنه إذا صدقه كان أقرب إلى حصول المصلحة والشفاء، مع علمه بأن الطبيب ربما أخطأ أو جانبه الصواب، فكيف الحال مع الشرع المعلوم عصمته يقينًا، والذي يجزم العقل بصحته وحصول النجاة والمنفعة في اتباعه؟[1].

رابعًا: ويبقى **الأساس الرابع** والأخير، والذي يوجب تقديم العقل على النقل بعد إبطال الاحتمالات الأخرى؛ بحجة أن تقديم النقل يستلزم الطعن في العقل والنقل معًا، ويمكن أن يجاب عنه باحتمال مغاير تمامًا، دون الإحساس بأي إشكال أو أزمة عقلية[2]، فيقال: إذا تعارض النقل والعقل امتنع الأخذ بهما معًا، أو رفعهما معًا؛ لأن ذلك مُحال، أو تقديم العقل؛ لأنه دلَّ على صحة السمع، ووجوب قبول ما أخبر به، فلو أبطلنا النقل لكُنا قد أبطلنا دلالة العقل، ولو أبطلنا العقل لم يصلح لمعارضة النقل؛ إذ ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة الدليل، فلم يبق إلَّا تقديم النقل والتعويل عليه[3]، ومما يؤيد هذا الاحتمال الأخير عدة أمور، منها:

أ ـ أن العقلَ قد صدَّق الشرع، ومن ضرورة تصديقه له قبول خبره، بينما الشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، وليس العلم بصحته موقوفًا على كل ما يخبر به العقل، فتقديم النقل عمل بموجب الدليلين، بينما تقديم العقل عمل بأحدهما، ولا شك أن العمل بمقتضى دليلين أقوى وأولى من العمل بمقتضى واحد فحسب[4].

ب ـ لا يوجد باعتراف المتكلمين[5] دليل سمعي محض؛ بل لا بد لكل دليل سمعي من الاعتماد على مقدمة عقلية، إما في إثبات حجيته، وإما في النظر إلى مضمونه ومحتواه، وبذلك يصير التعارض ليس بين «نقل وعقل» بل بين «نقل ممزوج بعقل سابق عليه ومصاحب له، وعقل محض» وواضح أن النوع الأول أحق بالتقديم من الثاني، إذا فُرض وحدث تعارض بينهما.

جـ ـ الدليل النقلي معصوم عن الخطأ والغلط باتفاق الجميع، بينما النظر العقلي

---

(١) انظر: «درء التعارض» (١/ ١٤١).

(٢) انظر: د. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام» ص١٦٩، و«الآمدي وآراؤه الكلامية» ص١٣٨.

(٣) انظر: ابن تيمية «درء التعارض» (١/ ١٧٠)، وابن القيم «الصواعق المرسلة» (٣/ ٧٩٧)، وابن الوزير اليمني «إيثار الحق على الخلق» ص١١٨، وقد عزا هذا القول إلى ابن دقيق العيد، والزركشي في «شرح جمع الجوامع».

(٤) انظر: «درء التعارض» (١/ ١٣٨)، و«الصواعق المرسلة» (٣/ ٨٠٧).

(٥) انظر: الرازي «الأربعين في أصول الدين» ص٢٢٣، ٢٢٤، و«المحصل» ص١٤١، ١٤٢، والآمدي «الإحكام» (١/ ١٢)، والإيجي «المواقف» ص٣٩، والتفتازاني «شرح المقاصد» (١/ ٣٩)، والتهانوني «كشاف اصطلاحات الفنون» (١/ ٥٤٧).

يعتمد على قدرات كل فرد ومعارفه، ويختلف من شخص لآخر، ولم تُضمن لنا عصمته، والواجب يقتضي تقديم المعصوم على غير المعصوم[1].

د ـ يلزم من القول بإمكانية تعارض النقل والعقل، ووجوب تقديم العقل حينئذ كثير من اللوازم الخطيرة، نكتفي بالإشارة إلى نموذج منها؛ وهو أن القول بذلك يؤدي إلى امتناع الإيمان بالشرع، وتعذر حصوله؛ لأمرين[2]:

أحدهما: أنه لا سبيل إلى العلم بانتفاء جميع المعارضات العقلية؛ إذ ما يستخرجه الناس بعقولهم أمر لا غاية له، سواء أكان حقًّا أم باطلًا، فإذا جوَّز المجوز أن يكون في المعقولات ما يناقض خبر الرسول ﷺ لم يمكنه أن يثق بشيء من كلامه؛ لاحتمال أن يكون في المعقولات التي لم تظهر بعد أو ربما لم يعلمه هو وعلمه غيره ما يناقض الشرع، وإذا امتنع العلم بنفي المعارض امتنع الإيمان الجازم؛ لأن ما عُلِّق على الممتنع فهو ممتنع.

وثانيهما: أن تصديق الشرع والإيمان به يكون موقوفًا على شرط، وهو عدم المعارض العقلي، والإيمان لا يصح تعليقه على شرط، فلو قال رجل: آمنت بالرسول إن أذن لي أبي، أو إن أعطيتموني كذا؛ لم يكن مؤمنًا بالاتفاق، مثلما قال مُسيلمة: «إن جعل محمد الأمر لي من بعده آمنت به» ولم يصر مؤمنًا بذلك؛ بل كان من أكفر الكفار، وهكذا من قال: آمنت بما أخبر به الرسول ﷺ إلَّا أن يعارضه دليل عقلي، فما صدَّق به عقلي صدقت به، وما ردَّه عقلي رددته، فهذا في حقيقة الأمر لم يؤمن، والواجب على كل مكلف أن يؤمن بالرسول إيمانًا مطلقًا، وجازمًا غير معلق على شرط أو قيد[3].

وتجدر الإشارة إلى وجوب التفرقة بين الأدلة العقلية التي يُظن تعارضها مع السمع، والأدلة العقلية التي يُعلم بها أن الرسول ﷺ صادق، وإن كان جنس العقول يشملهما، ونحن إذا أبطلنا ما عارض السمع إنما نكون قد أبطلنا نوعًا مما يسمى معقولًا، ولم نبطل كل معقول، ولا أبطلنا المعقول الذي علم به صحة المنقول[4].

وهكذا يتبين لنا أن التعارض على فرض حصوله سوف يكون بين دليل نقلي معه دليل عقلي دلَّ على صحته وصدقه، وبين دليل عقلي يظن تعارضه مع الدليل النقلي، ورد الدليل الأخير لا يعني بحال رد الحجج العقلية عمومًا؛ وإنما هو عمل بالحجج العقلية التي أثبتت صحة النقل وبمقتضى الدليل السمعي، ومثل ذلك لا تقوى الظواهر العقلية القابلة للخطأ والصواب على معارضته أو الطعن فيه.

---

(١) انظر: «الصواعق المرسلة» (٣/ ٩٩٦).

(٢) انظر: «درء التعارض» (١/ ١٧٧)، و«الصواعق» (٣/ ٩٠٠).

(٣) انظر: «درء التعارض» (١/ ١٧٨)، و«الصواعق المرسلة» (٣/ ٩٠٠).

(٤) انظر: «درء التعارض» (١/ ١٧٣).

الفصل الثالث

طرق التعامل مع الدليل النقلي

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: التأويل.

المبحث الثاني: التفويض.

تمهيد

تبين لنا من خلال قانون التعارض الاعتزالي والأشعري، والذي تمَّ تناوله في الفصل السابق، أن للدليل النقلي حالتين:

الأولى: ألا يتعارض مدلوله مع آراء المذهب، وما يعدونه دلائل عقلية يقينية، وفي هذه الحالة يُقبل ويُحتج به في المجالات التي يجوز أن يُعتمد فيها على الدليل السمعي، وفقًا لفكرة التقسيم الثلاثي للمسائل العقدية، وإن ظلَّ متلونًا بلون مستخدمه، وموجهًا تبعًا لاعتقاداته وآرائه.

الأخرى: أن يتعارض مع المذهب أو أدلة العقول، وقد عرضنا لموقف المدرستين تفصيلًا من إمكانية وقوع التعارض، ثم المخرج الواجب اتباعه حينئذٍ، وخلصنا إلى أن السمة الغالبة عندهم هي تقديم العقل على النقل.

ولكن تبقى بعد هذا التقديم مشكلة يجب أن يُبحث لها عن حلٍّ جذري، وهي طريقة التعامل مع الدليل النقلي الذي خالف ظاهره العقل، ويؤمن المتكلم المعتزلي أو الأشعري في قرارة نفسه أنه حجة واجبة الاتباع، وأن له معنىً معينًا أراد الله من العباد أن يفهموه.

وأبرز الطرق التي انتهجها رجال المدرستين للتعامل مع مثل هذه الحالة طريقتا التأويل والتفويض، ويهمنا في هذا الفصل أن نقف وقفة فاحصة مع كلتا الطريقتين؛ لنتعرف على موقف المذهبين منهما، وأوجه الاتفاق والاختلاف بينهما، وكيف أثرتا على حجية الدليل النقلي ومكانته في الاستدلال على المسائل العقدية.

المبحث الأول

التأويل

كان التأويل ولا يزال مثار العديد من الإشكالات والتساؤلات حول تحديد مفهومه ومدى مشروعيته، وما حدوده وضوابطه وشروطه؟ وفي أي مجال يُستخدم؟ ولماذا؟ وهل هو ضرورة لا يمكن الاستغناء عنها؟ وغير ذلك الكثير من القضايا الشائكة والمتعلقة بالتأويل على سبيل العموم، أو بأحد أنواعه كالتأويل الكلامي أو الفلسفي أو الصوفي أو الفقهي على وجه الخصوص.

ويمثل التأويل واحدًا من أبرز الأسباب التي كانت مدعاة لاختلاف المتكلمين[(١)]، ولا سيما المدرستين اللتين معنا وهما المعتزلة والأشاعرة، ويرجع ذلك إلى طبيعة التأويل ذاته، فهو عمل عقلي، والعقول متفاوتة والأفهام متباينة ومتنوعة؛ مما يؤدي إلى كثرة التأويلات وتشعبها، كما يرجع من ناحية أخرى إلى طبيعة المؤول من حيث الفكر والمذهب؛ إذ كلٌّ يؤول بما يوافق رأيه وينصره ويبطل رأي خصمه ويفسده.

ولا ينشأ التأويل أو تمس الحاجة إليه عند أصحابه إلَّا في وجود مشكلة لا يمكن حلها إلَّا بواسطته، وهذه المشكلة ـ فيما يبدو لي ـ تتلخص في أصل واحد متعدد الصور والفروع، وهو الإحساس بنوعٍ من التعارض بين عنصرين؛ **أحدهما**: ثابت، وهو النص الشرعي، أو بتعبير أكثر دقةً ما يُفهم من ظاهر النص وفقًا للأساليب اللغوية المقررة، **والآخر**: متغير، فقد يكون العقل أو الذوق أو آراء المذهب أو مقررات العلم التجريبي أو الواقع ومشكلاته أو نص شرعي آخر لا يتواءم مع النص الأول، وهنا يأتي دور التأويل؛ ليحل لنا هذا التعارض المفترض، ودائمًا ما يكون الحل على حساب العنصر الأول لا الثاني، فالنص هو الذي يُتعامل معه بشتى الطرق، ليتفق مع العنصر المتغير الذي أشرنا إليه؛ لأنه في نظر المؤول الأرجح والأولى بالاتباع.

والتأويل في مجمله ظاهرة لم يخلُ منها دين يشتمل على نص مقدس، يشعر أتباعه

---

(١) انظر: ابن رشد «فصل المقال» ص٢٦، ود. علي المغربي «حقيقة الخلاف بين المتكلمين» ص١٤١.

المؤمنون بذلك النص في فترة من الفترات أن ثمة تعارضًا بين النص وغيره، ومن هنا يبدؤون في محاولة دائبة لإزالة التعارض، فتختلف بهم السبل، وتتعدد الاتجاهات والمشارب، وتتوالى الانقسامات، وتظهر الفرق والطوائف، والأمثلة في اليهودية والمسيحية أشهر من أن نُطيل في التدليل عليها[1].

ويلاحظ أن المؤول أيًا كانت نوعية تأويله لا يستقبل النص متجردًا، ولا يتلقى مضامينه أو معانيه بإنصاف وموضوعية كاملة، بل يدخل إليه وعنده أفكار ومقررات سابقة، يحاول ما وسعه الجهد أن يلوي عنق النص من أجلها، ويجتهد في تلوينه بما لديه من خلفيات فكرية، ولعل ذلك يُفسر لنا **ظاهرتين جديرتين بالنظر والتأمل**:

الأولى: أن التأويل دائمًا ما يظهر في الأجيال التي لم تشهد نزول الوحي أو النص الديني، ولم تعاصر الرسول المبعوث إلى تلك الأمة، ولا تكاد توجد أية نماذج للتأويل غير المنضبط عند الأجيال الأولى؛ وذلك لانعدام الأسباب الداعية إليه.

الأخرى: أن هناك علاقة عكسية بين درجة التمسك بالنص وقوة الاتباع له وبين التأويل، فكلما زاد التعظيم للنص والتشبث به والتعويل عليه ندر التأويل أو قل، والعكس صحيح؛ فكلما قلَّ الاتباع وتباعدت المسافات بين النص وبين المنهج والمذهب زاد التأويل، وكثر استخدامه، وأظن أننا لو وضعنا نصب أعيننا خريطة للفرق الكلامية ومدى تمسك كل فرقة بالنص من ناحية، ودرجة التأويل عندها من ناحية أخرى، لوجدنا أن العلاقة المذكورة صادقة.

وبإمكاننا أن نوسِّع من مجال الاستقراء ليشمل الفكر الإسلامي بجملته، وعندئذٍ نجد ترتيبًا تصاعديًا في درجة التأويل، يبدأ من الاتجاهات الباطنية، فالفلاسفة، فالمعتزلة، فالماتريدية، فالأشاعرة، وينتهي بالسلف وأصحاب الحديث الذين كان لهم موقف خاص تجاهه، وهكذا فإن المحك الحقيقي يعود إلى طريقة التعامل مع النص، والمفترض تصديق الكل وإيمانهم به، وباختلاف منهج التلقي يختلف الموقف من التأويل، وباختلاف درجة التسليم والاتباع تتباين المسالك في أخذ النص كما هو، طبقًا لقواعد التفسير المعتبرة لغةً وشرعًا، أو تلوينه بحسب رأي الناظر فيه وما عنده من أفكار واعتقادات.

ولما كانت دراسة التأويل متشعبة في مناحيها، ومتنوعة في جزئياتها ومسائلها، فسوف نركز في هذا المبحث على تناوله كواحد من طريقين للتعامل مع النص الشرعي عند توهم تعارضه مع العقل، تبعًا لقانون التعارض الذي عرضنا له عند المعتزلة

---

(١) انظر: د. محمد أحمد نوح «جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية» ص٢٦ ـ ٣٠.

والأشاعرة؛ ومن ثَمَّ نكتفي بالوقوف عند مفهومه وأسباب القول به وعلاقته بقضية المحكم والمتشابه، ثم موقف المدرستين منه نظريًّا وتطبيقيًّا.

تعريف التأويل اصطلاحًا:

تعرض مصطلح التأويل ـ كما هو الشأن في كثير من المصطلحات الحادثة ـ إلى نوعٍ من التطور في دلالته واستعماله عبر المراحل الزمنية المتتابعة، وبرز بوضوح مدى التفاوت بين مفهومه عند المتقدمين والمعنى الذي انتهى إليه متأخرو الأصوليين والمتكلمين، وقد ورد هذا اللفظ في الاستعمال القرآني مرات عديدة[1]، وقُصد به بيان حقيقة المعنى الذي يؤول اللفظ إليه، وهي الحقيقة الموجودة في الخارج، سواء أكان بمعنى المآل والمرجع، كما في قوله تعالى: ﴿وَزِنُوا۟ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [الإسراء: ٣٥]، أم يراد به الأثر الخارجي الذي يقع عقوبة لقوم وجزاء لهم، كما في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٣]، أم مآلًا لرؤى الناس وتعبيرًا لها، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِنُعَلِّمَهُۥ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾ [يوسف: ٢١]، وقوله: ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ﴾ [يوسف: ١٠٠]، وغير ذلك الكثير[2].

واستعمل التأويل في السُّنَّة وفي كلام السلف بالمعنى القرآني السابق إضافة إلى معنى التفسير، ومن ذلك دعاء النبي ﷺ لابن عباس: «اللَّهُمَّ علمه التأويل»[3]، وقول ابن عباس: «أنا ممن يعلم تأويله»[4]؛ أي: القرآن، وقول جابر في حجة الوداع: «ورسول الله ﷺ بين أظهرنا، وعليه ينزل القرآن، وهو يعرف تأويله»[5]، وسمَّى ابن جرير الطبري تفسيره المعروف «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، واستفتح تفسير كل آية بعبارة متكررة، وهي: «القول في تأويل قوله تعالى».

وهكذا كان التأويل عند المتقدمين؛ يعني: العاقبة والمآل والمصير، ويطلق أيضًا على التفسر والبيان وحُسن تقدير الأمور، وهو اصطلاح جمهور المفسرين، ثم بدأ يأخذ معنى جديدًا شاع وانتشر بين الأصوليين والمتكلمين على وجه الخصوص،

---

(١) انظر: محمد فؤاد عبد الباقي «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم» ص٩٧.

(٢) انظر: ابن القيم «مختصر الصواعق المرسلة» ص١٠، ١١، ود. محمد نوح «جناية التأويل الفاسد» ص٣ ـ ٦، ود. الجليند «ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل» ص٣٥ ـ ٤٠.

(٣) رواه أحمد (١/ ٢٦٦، ٣١٤)، والحاكم في «المستدرك» (٣/ ٥٤٣).

(٤) رواه الطبري (٣/ ١٢٢)، وانظر: السيوطي «الدر المنثور» (٢/ ١٥٢)، وابن تيمية «درء التعارض» (٥/ ٢٣٤ ـ ٣٨٢)، و«مجموع الفتاوى» (٥/ ٣٦) (١٣/ ٢٩٠).

(٥) رواه مسلم (١٢١٨).

وذكرته بعض المعاجم اللغوية المتأخرة، خلافًا لما كان عليه الحال في المعاجم المؤلفة في فترة زمنية مبكرة[1].

وقد أصبح المصطلح الحادث من الشهرة بحيث تُنوسي أو تُجوهل بجانبه المعنى السابق، وصار لفظ التأويل إذا أُطلق انصرف الذهن إلى الاصطلاح المتأخر وليس إلى المعنى المستخدم في القرآن والسُّنَّة، وليست المشكلة في تطور المصطلح، فالمعروف أنه لا مشاحة في الاصطلاح، وإنما المشكلة في حمل الألفاظ الشرعية على المعنى الاصطلاحي الحادث بكل ما يترتب عليه من خلط واضطراب في الفهم والاستنباط، ولعلَّ من أشهر الأمثلة على ذلك ما حدث في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧]. فنتيجة لحمل التأويل على المعنى الحادث اختلفت الأقوال في الآية، وحاول كل مذهب إثبات تأييدها لقوله في المتشابهات، كما سنفصل ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وتعريفات المتكلمين والأصوليين للتأويل بالمعنى الحادث متقاربة، فإمام الحرمين يُعرِّفه بأنه: «رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول»[2]، وعَرَّفه الغزالي والرازي بأنه عبارة عن: «احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظنِّ من المعنى الذي يدل عليه الظاهر»[3]، وعرَّفه الآمدي بغضِّ النظر عن كونه صحيحًا أو فاسدًا بأنه: «حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له»[4].

وتبقى تعريفات أخرى متعددة، والقاسم المشترك بينها أن التأويل يتناول ألفاظًا لها ظاهر راجح وآخر مرجوح، فيصرف اللفظ عن معناه الراجح إلى الاحتمال المرجوح؛ لوجود دليل يدل على ذلك.

وللمتكلمين في تعريفهم للتأويل قيدان على قدر كبير من الأهمية؛ فقد اشترطوا ألا يكون خارجًا عن دلالات اللغة واحتمالاتها، كما اشترطوا وجود دليل يُصرف به اللفظ عن ظاهره إلى المعنى المؤول، وبذلك تفترق تأويلاتهم عن الاتجاهات المنحرفة؛ كغلاة الباطنية والشيعة والصوفية، الذين خرجوا عن كل قيد، وقالوا بتأويلات تنبو عن الأفهام ولا تستسيغها العقول، وتتنافى تمامًا مع المعاني اللغوية التي تحتملها الألفاظ ومع المعاني الشرعية الواردة في الكتاب والسُّنَّة[5].

---

(١) انظر: د. الجليند «ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل» ص٤٦، ٤٧.

(٢) الجويني «البرهان» (١/ ٥١١).

(٣) انظر: الغزالي «المستصفى» ص١٩٦، والرازي «المحصول» جـ ١/ ق ٣/ ٢٣٢.

(٤) الآمدي «الإحكام» (٣/ ٧٤).

(٥) انظر: د. علي المغربي «الفرق الكلامية» ص٣٢، ٣٣.

لكن نفرًا من المتكلمين لم يلتزموا في بعض الأحيان بما اشترطوه نظريًا، وقدَّموا تأويلات بعيدة كل البعد عن الدلالة اللغوية؛ كتفسير أحدهم لقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤]؛ أي: جرح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن(١)، فالتكليم من الكلم وهو الجرح، وليس من الكلام، ولا يخفى ما في هذه المحاولة من تعسف وتكلف، دفعت إليه العصبية للمذهب ومحاولة الانتصار لرأيه بأي طريقة كانت.

أسباب اللجوء إلى التأويل عند المعتزلة والأشاعرة:

تبين لنا أن المعنى الاصطلاحي الذي استقر عليه مفهوم التأويل معنى حادث، لم يكن موجودًا من قبل، ولن نقف طويلًا عند محاولة تلمس ظروف النشأة أو العوامل التي أدت إلى شيوعه وانتشاره، وإن كان الظاهر ما مال إليه بعض أساتذتنا من وجود دور كبير قام به أصحاب الاتجاهات الباطنية من غُلاة الصوفية والشيعة، وشاركهم كثير من أتباع الفرق التي نادت بفكرة الإمام المعصوم، والتفريق بين الظاهر والباطن، والتنزيل والتأويل، والشريعة والحقيقة، فكل أولئك قد أسهموا بنصيب وافر في ذيوع التأويل، ومهدوا له الطريق لينتشر في الفكر الإسلامي ويحظى بالمشروعية والقبول(٢)، ثم تأثرت بهم بقية المدارس الكلامية الأخرى ما بين مُقل ومستكثر، ومصيب ومخطئ، وملتزم بضوابط التأويل الصحيح، أو مقدِّم للمذهب على جميع ما سواه.

ويعنينا في هذا الموضع أن نبحث عن أبرز الأسباب التي دفعت المعتزلة والأشاعرة إلى استخدام التأويل في تعاملهم مع الدليل النقلي، وقد سبق أن ألمحنا إلى أن التأويل لا يُلجأ إليه إلَّا عند الإحساس بوجود مشكلةٍ ما في الدلالة المستفادة من ظاهر النص، ويمكن إجمال صور تلك المشكلة، والتي تعدُّ في الوقت نفسه عوامل القول بالتأويل، فيما يلي(٣):

أولًا: اعتقاد أن ظاهر بعض النصوص يُوهم بما لا يليق بالله ﷻ:

فقد اتفق المؤمنون بالله قديمًا وحديثًا على أن مقام الألوهية سام على كل مقام، وأنه يحمل الكمال المطلق في الذات والصفات والأفعال، وتقر الفطرة السليمة التي لم يُعكر صفوها التعقيدات الفكرية أو ركام التصورات والفلسفات البشرية ـ أن الإلـٰه ﷻ لا بدَّ أن يكون مباينًا للعباد، وغير مشابهٍ لهم في كل ما يختص به، لكن

---

(١) انظر: الزمخشري «الكشاف» (١/ ٣١٤).

(٢) انظر: د. الجليند «ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل» ص٤٨، ٤٩.

(٣) انظر: د. سليمان الغصن «موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسُّنَّة» ص٥٠٢ ـ ٥١٤.

نفرًا كبيرًا من أتباع الديانات السماوية لم يحتفظوا بعقيدة التنزيه والتقديس صافية نقية، فشابتها الشوائب، واعتورتها أيدي التحريف والتبديل[1].

فالتوراة قد امتلأت بالعديد من النصوص المصرحة بالتجسيم، والتي تنسب إلى الله الصفات البشرية، وتصوره ﷻ كما لو كان إنسانًا يندم ويحزن، ويصارع ويمكر ويدبر المكايد، ويجهل الحقائق، ويمشي في أرجاء الجنة باحثًا عن آدم ﷺ وهو لا يدري أين يختبئ!!

وليست النصرانية أحسن حالًا، ففكرة التجسيد للإلـٰه واضحة عندهم؛ إذ أثبتوا ما يسمى بالأقانيم الثلاثة، وقالوا بتدرع اللاهوت بالناسوت، وألَّهوا عيسى ﷺ، وهو بشر يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، وينام ويمرض، ويتعب وينصب، وزعموا أنه الرب وابن الإلـٰه[2]، وجاء الإسلام ليزيل الغبش والأباطيل التي شوشت على صفاء عقيدة التنزيه والتقديس، وتقررت القاعدة القرآنية العظيمة: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، واجتمعت طوائف الأمة على تنزيه الله عن القبائح وكل ما لا يليق به؛ كإثبات الشريك، والعجز، والسِّنة والنوم، والظلم، ومشابهة المخلوقين، وغير ذلك مما لا يصح أن يوصف به ﷻ.

ولكن الاختلاف وقع بعد ذلك في جانب التطبيق والحكم على وصف أو فعل مما يُنسب إليه ﷻ بالجواز أو المنع، فإثبات الصفات زائدة على الذات، والمغايرة لها في المفهوم يستلزم التشبيه وتعدد القدماء عند المعتزلة، بينما هو من صميم التوحيد عند أهل السُّنَّة والأشاعرة، وإثبات رؤية الله تعالى في الآخرة نوع من التجسيم عند المعتزلة، ولا شيء فيه عند أهل السُّنَّة والأشاعرة، وهكذا الحال في إضافة أفعال العباد إلى الله خلقًا، وإثبات الشفاعة، وإخراج عُصاة الموحدين ومرتكبي الكبائر من النار، فكل ذلك مخلٌّ بعدل الله عند المعتزلة، ولا إشكال فيه عند غيرهم.

أما الصفات الخبرية؛ كالعلو والاستواء، والمجيء والإتيان، والوجه واليدين والعينين، والرضا والغضب والسخط، وما أشبه ذلك مما ورد في القرآن أو السُّنَّة ـ فقد اتفق المعتزلة ومتأخرو الأشاعرة على أن إثباتها يؤدي إلى تجسيم الله وتشبيهه بالمخلوقين؛ ومن ثَمَّ فلا بدَّ من تأويل النصوص المصرحة بها بينما أثبتها أهل السُّنَّة على الوجه اللائق به سبحانه.

ولعلَّ مشكلة كثير من المتكلمين أنهم لم يفهموا من النصوص إلَّا ما يُماثل صفات

---

(١) انظر: د. راجح الكردي «علاقة صفات الله تعالى بذاته» ص١٥١.

(٢) المصدر السابق ص١٥٤.

المخلوقين وأفعالهم، وظنوا أن ذلك هو المعنى الظاهر من لفظ الآية أو الحديث، بل زادوا من تلقاء أنفسهم ما لم يرد في الأدلة السمعية، فالرازي ـ على سبيل المثال ـ يحكي أنه «ورد في القرآن ذكر الوجه، وذكر العين، وذكر الجنب الواحد، وذكر الساق الواحدة، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة، وله جنب واحد، وعليه أيد كثيرة المتخلية، وله ساق واحدة، ولا نرى في الدنيا شخصًا أقبح صورة من هذه الصور المتخلية ولا أعتقد أن عاقلًا يرضى بأن يصف ربه بهذه الصفة»[1]، ثم أوجب تأويل تلك النصوص؛ لئلا تصير سببًا للطعن في القرآن والسُّنَّة.

وواضح أنه قد رَكَّب صورة متخيلة، لا وجود لها من قريب أو من بعيد في الأدلة الشرعية، فمن الذي قال: إن الجنب وصف الله، ومن الذي قال: إن له ﷺ عينًا واحدة أو أيادي كثيرة، وحتى لو وردت مفردات هذه الأوصاف فلا يجوز بحال أن يطلق المسلم لخياله العنان ليركب من هذه المفردات صورة متكاملة، إلَّا إذا كان قد فهم الأمر على هيئة بشرية، ثم قاس الأمور ورتَّب النتائج على تلك المقدمات.

ولعل الحل في هذه النصوص كان أيسر منالًا بكثير لو قُدِّر للمتكلمين أن يفرقوا بحسم ووضوح بين عالمي الغيب والشهادة، وصفات الخالق والمخلوق، وأثبتوا ما ورد في الشرع على الوجه اللائق بجلال الله وعظمته دون تشبيه أو تعطيل أو تكييف أو تمثيل أو تحريف أو تأويل، ودون خوض في تفصيلات ما كان أغنى المسلمين عن الاشتغال بها أو التنازع حولها.

ويشترك المعتزلة ومتأخرو الأشاعرة في القول بأن ظاهر بعض النصوص يوهم التشبيه، وعليه فمن الواجب أن تؤول، وقد نصَّ القاضي عبد الجبار على أنه: «إذا ورد في القرآن آيات تقتضي بظاهرها التشبيه وجب تأويلها»[2]، وجعل أبو علي السكوني تأويل جميع ما ورد في الشرع من المشتبهات التي تستحيل ظواهرها على الله واجبًا بالكتاب والسُّنَّة والإجماع[3]، وتسلسل الأمر إلى درجةٍ من الغلو لا تُقبل بحال عند بعض متأخري الأشاعرة، فما دامت ظواهر عدد من النصوص توهم التشبيه والتجسيم فإن الأخذ بها من أصول الكفر[4]، كما صرَّح الصاوي، وبهذه الطريقة يصير كل نص مشتمل بظاهره على ما لا يليق بالله تعالى واجب التأويل، وكثيرًا ما تتكرر تلك العلة عندما يعمد أحد رجال المدرستين إلى تأويل آية أو حديث، وثمة مؤلفات

---

(١) الرازي «أساس التقديس» ص٩٩.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار «المحيط بالتكليف» ص٢٠٠.

(٣) انظر: أبا علي السكوني «لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام» ص١٤٢.

(٤) انظر: «حاشية الصاوي على الجلالين» (٣/٩).

كاملة أُفردت لتغطية هذا الجانب، وعُني أئمة المذهبين فيها بالتأويل التفصيلي لكل آية أو حديث موهم الظاهر، ولا سيما ما كان منها في باب الصفات الخبرية[1].

ثانيًا: توهم مخالفة النصوص للعقل:

يرى المعتزلة والأشاعرة ـ كما فصَّلنا سابقًا ـ أن حجج الله تتعاضد ولا تتعارض، وأن الدليل السمعي لا يصل إلى درجة القطعية إلَّا إذا سلم من وجود المعارض العقلي، وإذا فرض حدوث تعارض ما بين النقل والعقل فالواجب تقديم العقل على النقل، ثم تُؤول نصوص النقل أو تُفوض.

وقد اعتُبِرت موافقة العقل أو مخالفته أحد الضوابط المهمة التي على ضوئها يُتمسك بالنص أو يُؤول، والقاعدة العامة عند المعتزلة أن دليل العقل إذا منع من الشيء فالواجب في السمع إذا ورد ظاهره بما يقتضي ذلك الشيء أن نتأوله؛ لأن الناصب لأدلة السمع هو الذي نصب أدلة العقل؛ فلا يجوز التناقض بينهما[2].

ولما كان العقل عند المعتزلة يحكم باستحالة رؤيته تعالى في الآخرة ويمنع من إمكانها ـ وجب تأويل النصوص المثبِتة لها، وكذلك الحال في سائر نصوص الصفات، وخبر الواحد عند القاضي إن كان واردًا في الاعتقادات نُظر في مضمونه، فإن وافق حجج العقول قُبل واعتُقد موجبه، لا لمكانه وإنما للحجة العقلية، وإن لم يكن موافقًا لها تعين رده، والحكم بأن النبيَّ ﷺ لم يقله، وإن قاله فعلى سبيل الحكاية عن غيره، وهذا إذا لم يحتمل التأويل إلَّا بتعسف، فأما إذا احتمله فالواجب أن يتأول[3].

ولا يختلف الأمر كثيرًا عند الأشاعرة، كما يبدو من قانون التأويل عند الغزالي والرازي، كما نصَّ عبد القاهر البغدادي على أن الراوي إذا روى ما يحيله العقل ولم يحتمل تأويلًا صحيحًا ـ رُد خبره، وإن كان ما رواه الثقة يروغ ظاهره في العقول، ولكنه يحتمل تأويلًا يوافق قضايا العقول ـ قَبلنا روايته، وتأولناه على موافقة قضايا العقول[4]، فالعقل إذًا هو الفيصل في قبول النص أو تأويله.

---

(١) من ذلك «متشابه القرآن» للقاضي عبد الجبار، و«أساس التقديس» للرازي، و«إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل» لبدر الدين بن جماعة، و«مشكل الحديث وبيانه» لابن فورك، و«تأويل الآيات المشكلة» لعلي بن مهدي الطبري، و«تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه» للسيوطي.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (١٣/ ٢٨٠).

(٣) انظر: «شرح الأصول الخمسة» ص٧٧٠.

(٤) عبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص٢٣، وانظر: «الفرق بين الفرق» ص٣٥٠.

ثالثًا: التعارض الظاهري بين بعض النصوص:

وقد لجأ متكلمو المدرستين في بعض الأحيان إلى التأويل عند توهم تعارض الأدلة النقلية بعضها مع بعض، بدلًا من الجمع الممكن وإعمال النصوص كلها، ظنًّا منهم أن في ذلك توفيقًا بينها، وحلًّا للإشكال القائم إذا أخذنا بها جميعًا، ومن أشهر الأمثلة في هذا الصدد القول بأن آية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] يتعارض معها جميع النصوص المثبتة للصفات عند المعتزلة أو نصوص الصفات الخبرية فقط عند الأشاعرة؛ ولذا وجب تأويلها.

كذلك يرى المعتزلة أن أحاديث الشفاعة لأهل الكبائر وإخراجهم من النار تتعارض مع الآيات والأحاديث الدَّالة على خلودهم فيها، والنصوص التي تثبت المشيئة والخلق لله تعالى تتعارض مع النصوص المثبتة للعبد مشيئة واختيارًا؛ فيجب تأويل النوع الأول بما يتفق مع الثاني، بينما يرى الأشاعرة خلاف ذلك، ويؤولون نصوص النوع الثاني لتتفق مع الأول وفقًا لنظرية الكسب، والأمثلة في هذا الجانب كثيرة ومتنوعة لا يخلو منها باب من أبواب علم الكلام ومسائله.

ولأبي الفضائل الرازي كتاب أسماه «حجج القرآن»[(١)]، أورد فيه شواهد وأدلة لجميع الطوائف على ما يعتقدونه من آيات القرآن، ويخرج مُطالِع الكتاب بانطباع راسخ، مؤداه: أنه ما من فرقة إلَّا وتتشبث بما يؤيد مذهبها وترى أنه الحق، وأما ما يوافق رأي الخصوم فتؤوله بكل سبيل؛ ليسلم لها ما تظنه الصواب، ولا يهم إن كان تأويلها صحيحًا أو متعسفًا، وإنما المهم نصرة المذهب وتأييد آرائه، ولعل هذا ما حدا بالبعض أن يلخص السبب الحقيقي للجوء إلى التأويل بأنه الدفاع عن المذهب وقواعده.

وحقيقة الأمر أن كل طائفة تتأول ما يخالف نحلتها، فالمعيار في ما يتأول وما لا يتأول هو المذهب الذي ذهبت إليه والقواعد التي أصلتها، فما وافقها أقروه، وما خالفها فإن أمكنهم دفعه وإلا تأولوه، ولا تخفى هذه الظاهرة على الناظر في مصنفات سائر الفرق الكلامية.

فموقف بعض الشيعة العدائي من الصحابة دفعهم إلى تأويل كل ما ورد في فضائلهم والثناء عليهم، والمعتزلة لما أصَّلوا القول بأن الله ﷻ لم يخلق أفعال عباده ولم يقدرها عليهم أوَّلوا كل ما خالف ذلك، والأشاعرة لما قالوا بنظرية الكسب ولم يثبتوا الصفات الخبرية أوَّلوا النصوص المخالفة لمذهبهم، والمرجئة لما قالوا: إن الإيمان

---

(١) طبعة دار الكتب العلمية بيروت (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م).

هو المعرفة ولا يزيد ولا ينقص؛ أوَّلوا ما فهم منه دخول العمل ضمن مسمى الإيمان، وهكذا أكثر الطوائف[1] مما أدَّى إلى نشأة ظاهرة خطيرة وهي ما يُعرف بالتفسير المذهبي؛ حيث يجعل المفسر المذهب أصلًا والتفسير تابعًا، فيحتال في تأول الآيات حتى يصرفها إلى عقيدته ويردها إلى رأيه بأي طريق كان، واستفحل الأمر إلى درجة جعلت القوم يتَّسعون في حماية آرائهم والترويج لمذاهبهم بما أخرجوه للناس من تفاسير حملوا فيها كلام الله على مرادهم لا على مراد الشرع وقوانين اللغة[2].

ووصل الحال ببعض المسلمين إلى أن يقولوا: إن القرآنَ يدل على الاختلاف، فالقول بالقدر صحيح وله أصل في الكتاب، والقول بالجبر صحيح وله أصل في الكتاب، فمن قال بهذا أو ذاك فهو مصيب؛ لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين، واحتملت في ظاهر ألفاظها معنيين متضادين، أو كما يقول أبو الفضائل الرازي: «هذه الأدلة ما تعارضت إلَّا ليقضي الله أمرًا كان مفعولًا من اختلاف هذه الأمة»[3]، وفي هذا الكلام نظر، فالإخبار عن وقوع الاختلاف شيء، والقول بأن الأدلة متعارضة وظاهرها يدل على صحة كل مذهب حقًّا كان أو باطلًا - شيء آخر، وليست المشكلة في الأدلة ذاتها وإنما في طريقة فهمها وكيفية التعامل معها.

علاقة التأويل بقضية المحكم والمتشابه:

ثمة ارتباط وثيق بين التأويل وموضوع المحكم والمتشابه، فكل واحد من أصحاب المذاهب يدعي - كما يقول الرازي - أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، وأن الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة؛ ولذا وجب تأويلها وردها إلى المحكم، وعلى هذا فالمجال الرئيس للتأويل هو النصوص التي عدَّها المتكلمون متشابهة وأحسوا بوجود مشكلة في دلالتها، مما يستلزم البحث عن حدود المحكم والمتشابه وبيان المراد بكلٍّ منهما.

وقد دار خلاف طويل حول هذه المسألة وحظيت باهتمام المفسرين والأصوليين والمتكلمين، وحاول كلٌّ منهم تقديم تعريف منضبط يحدد بدقة المراد بهذين المصطلحين؛ نظرًا لما يترتب عليهما من نتائج مهمة، وقد عدَّ ابن خلدون الخلاف حول هذه القضية أحد الأسباب الجوهرية التي أدت إلى ظهور علم الكلام ومدارسه المتنوعة[4].

---

(١) انظر: ابن القيم «الصواعق المرسلة» (١/ ٢٣٠ - ٢٣٢).

(٢) انظر: د. محمد حسين الذهبي «التفسير والمفسرون» (١/ ٢٧٥ - ٣٦٣).

(٣) أبو الفضائل الرازي «حجج القرآن» ص٨.

(٤) انظر: ابن خلدون «المقدمة» ص٤٢٧.

ويدل استقراء آيات القرآن الواردة حول هذا الموضوع على وجود نوعين من الإحكام والتشابه؛ أحدهما: عام، والآخر: خاص، والقرآن محكم كله بالمعنى العام، كما في قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: ١]، وهو أيضًا متشابه كله بالمعنى العام للتشابه، كما في قوله تعالى: ﴿كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾ [الزمر: ٢٣]، والمراد بالإحكام العام الذي وُصف به القرآن كونه حقًّا في ألفاظه ومعانيه، وكل كلام سواه فالقرآن أفضل منه، ولا يقدر أحد من الخلق أن يأتي بمثله، والعرب تصفُ البناء الوثيق والعهد المتين الذي لا يمكن نقضه بأنه محكم[1]، كذلك يُراد بإحكام الكلام: إتقانه بتميز الصدق من الكذب في أخباره، وتميز الرشد من الغي في أوامره[2].

ويُراد بالتشابه العام تماثل الكلام وتناسبه؛ بحيث يصدق بعضه بعضًا، فإذا أمر بأمر لم يأمر بنقيضه في موضع آخر، بل يأمر به أو بنظيره أو بملزوماته[3]، وكذلك الحال إن نهى عن نهي لم يأمر به في موضع آخر، وهذان النوعان من الإحكام والتشابه محل اتفاق بين سائر الطوائف، وإنما الخلاف في مفهوم المحكم والمتشابه بالمعنى الخاص، فقد أخبر سبحانه أن القرآن منه المحكم والمتشابه في قوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، والتعبير القرآني يدل على المغايرة بين النوعين وتباين دلالتهما.

وقبل أن نعرض لآراء المعتزلة والأشاعرة حول مفهوم المحكم والمتشابه نود أن نُشير إلى أبرز التعريفات التي قُدمت للمصطلحين، وإن اتسمت بطابع الاختلاف الشديد وكثرة الأقوال وتنوعها، حتى بلغ جملة ما ذكره السيوطي حوالي عشرين قولًا، لكن إذا دمجنا المكرر والمتقارب منها أمكننا استخلاص خمسة أقوال رئيسة، وهي[4]:

١ ـ المحكم ما عُرف معناه والمراد منه، والمتشابه ما استأثر الله بعلمه؛ كوقت قيام

---

(١) انظر: الرازي «التفسير الكبير» (٧/ ١٨٠)، و«أساس التقديس» ص٢١٧.

(٢) انظر: ابن تيمية «مجموع الفتاوى» (٣/ ٦٠).

(٣) المصدر السابق (٣/ ٦١، ٦٢)، وانظر: الرازي «التفسير» (٧/ ١٠٨).

(٤) انظر في تفصيل تلك الأقوال: ابن جرير الطبري «جامع البيان» (٧/ ١٧٤ ـ ١٨٢)، والقرطبي «جامع أحكام القرآن» (٢/ ١٢٥١ ـ ١٢٥٤)، والرازي «مفاتيح الغيب» (٧/ ١٨٣، ١٨٤)، وابن كثير «تفسير القرآن العظيم» (١/ ٣٤٤، ٣٤٥)، وابن خلدون «المقدمة» ص٤٣١، ٤٣٢، والشاطبي «الموافقات» (٣/ ٥٠، ٥١)، وابن تيميَّة «رسالة الإكليل في المتشابه والتأويل» ضمن مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٧٠ ـ ٣١٤)، (١٧/ ٤١٧ ـ ٤٢٥)، والزركشي «البرهان» (٢/ ٦٨ ـ ٧١)، والسيوطي «الإتقان» (٢/ ٢ ـ ٦)، والآلوسي «روح المعاني» (٢/ ٧٩، ٨٠)، ود. الغصن «موقف المتكلمين» (١/ ٣٧١ ـ ٣٧٦)، وعثمان علي حسن «منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد» (٢/ ٤٧٤ ـ ٤٧٧).

الساعة وخروج المسيح الدَّجال، ونزول عيسى ابن مريم ﷺ، وطلوع الشمس من مغربها، وأدخل فيه بعضهم الحروف المقطعة أوائل السور، وممن رجَّح هذا القول جابر بن عبد الله والشعبي وسفيان الثوري، واختاره ابن جرير الطبري، وحكاه القرطبي واستحسنه.

٢ ـ المحكم هو الآيات الناسخة والتي ثبت العمل بها، والمتشابه هو الآيات المنسوخة، ومن العلماء من أدخل في المتشابه إضافة إلى المنسوخ الحِكم والأمثال والأقسام، وما لا يتعلق به حلال أو حرام، أو ما يُؤمَن به ولا يترتب عليه عمل الجوارح.

٣ ـ المحكم ما أحكمه الله من آي القرآن وقصص الأمم ورسلهم، ففصَّله وبينه، وكذلك الفرائض والوعيد، والمتشابه ما اشتبهت الألفاظ به من قصصهم عند التكرير في السور، فتارة تتفق الألفاظ وتختلف المعاني، وتارة تختلف الألفاظ وتتفق المعاني، ونُقل هذا المذهب عن عبد الرحمٰن بن زيد بن أسلم.

٤ ـ المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلَّا وجهًا واحدًا، والمتشابه ما احتمل أكثر من وجه، فالمحكمات هي التي فيها حجة الرب، وعصمة العباد، ودفع الخصوم والباطل، وليس لها تصريف ولا تحريف عمَّا وضعن له، والمتشابهات لهن تصريف وتأويل ابتلى الله فيهن العباد، وقد استحسن هذا المذهب ابن عطية، ونُقِلَ عن الإمام الشافعي.

٥ ـ المحكم ما استقل بنفسه وظهر معناه ولم يحتج إلى بيان، والمتشابه ما احتاج إلى بيان، وقريب من هذا القول ما ذهب إليه بعضهم من أن المحكم ما لم يحتمل من التأويل غير وجه واحد، والمتشابه ما احتمل من التأويل أوجهًا عديدة، ومثله قول من فسَّر المتشابه بالمجمل الذي لا يظهر معناه بعلم ولا ظن، سواء أكان بسبب الاشتراك في معناه أم لغرابته، وقد اختار هذا القول مجاهد، وابن إسحاق، والشافعي، والإمام أحمد، وغيرهم.

ولعل القولين «الرابع والخامس» ـ وهما متقاربان ـ أرجح الأقوال، وأكثرها اقترابًا من المفهوم اللغوي لمعنى الإحكام والتشابه، ولتفسير آية آل عمران، فهناك آيات محكمات واضحات هن أم الكتاب وأصله، وتمثل غالب القرآن، وهي لا تحتمل من التأويل ـ أي: التفسير ـ إلَّا وجهًا واحدًا وتستقل بنفسها، فلا تحتاج إلى بيان، وهناك آيات أخرى قليلة متشابهة تحتمل أكثر من معنى، وهنا يحاول أهل الزيغ والضلال التمسك بأحد المعاني المحتملة للباطل؛ ليثيروا الفتن والشكوك بين المسلمين، ولا

يستمسكون بالمحكمات ويردون ما تشابه عليهم إليها، وأما الراسخون في العلم فيؤمنون بالجميع، وما أشكل عليهم من المتشابهات ردوه إلى المحكم وفهموه في ضوئه على قراءة عدم الوقف على لفظ الجلالة، أو آمنوا به على مراد الله دون بحث أو نظر، إن كان مما لا سبيل لإدراكه إدراكًا تامًّا على قراءة الوقف على لفظ الجلالة.

وقد نبَّه كلٌّ من الشاطبي[1] وابن تيميَّة[2] إلى أن أكثر المتشابه من قبيل النسبي أو الإضافي وغير الحقيقي، فقد تتشابه آية عند شخص ما ولا تتشابه عند غيره، وهذه المتشابهات إذا رُدت إلى المحكم وعرف معناها لم تعد متشابهة، وبهذا يكون وجود المتشابه قليلًا وليس بكثير[3]، وذلك ما يتماشى مع وصف الله للمحكم بأنه أُمّ الكتاب، وأُمُّ الشيء معظمه وعامته وأصله، ثم وصف المتشابه بصيغة تدل على التقليل، فقال تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، ولو كان المتشابه كثيرًا لتعددت أوجه الالتباس والإشكال، والقرآن موصوف بالبيان والهدى ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ۝١٣٨﴾ [آل عمران: ١٣٨].

المحكم والمتشابه عند المعتزلة والأشاعرة:

عُني الفكر الاعتزالي عناية بالغة بقضية المحكم والمتشابه، وأولاها أئمة المذهب اهتمامًا كبيرًا، بدءًا من واصل بن عطاء وصاحبه عمرو بن عبيد[4]، وانتهاءً بالقاضي عبد الجبار وتلامذته المتأخرين، وظهر عدد كبير من المؤلفات التي تحمل عنوان «متشابه القرآن»[5] وتعرِض للآيات التي يُظن أنها من قبيل المتشابه، محاوِلة التعامل معها بأوجه مختلفة لإزالة ما فيها من تعارض مع المحكمات.

ولم يتفق المعتزلة على مفهوم واحد لكلا المصطلحين، فالمحكمات عند واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد هي ما أعلم الله ﷻ من عقابه للفساق؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا﴾ [النساء: ٩٣] وما أشبه ذلك من آي الوعيد، وأما المتشابهات فما أخفى الله على العباد عقابه عليها، ولم يبين أنه يعذب عليها كما بين في

---

(١) انظر: الشاطبي «الموافقات» (٣/ ٥٤ ـ ٥٨).

(٢) انظر: ابن تيميَّة «مجموع الفتاوى» (١٧/ ٣٨٠).

(٣) انظر: الشاطبي «الموافقات» (٣/ ٥١، ٥٢).

(٤) انظر: أبا الحسن الأشعري «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٩٣)، وسليمان الشوايثي «واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية» ص٢٦١، ٢٦٢.

(٥) من ذلك «متشابه القرآن» لبشر بن المعتمر (ت٢١٠هـ)، و«متشابه القرآن» لجعفر بن حرب (ت٢٣٦هـ)، و«متشابه القرآن» لعلي بن عيسى الرماني (ت٣٨٤هـ)، و«الرد على الملحدين في تشابه القرآن» لقطرب النحوي (ت٢٠٦هـ). وانظر في الكلام عنها: د. عبد الستار الراوي «العقل والحرية» ص٤٦٥ ـ ٤٧٣.

المحكم[1]، ويبدو أن الاختلاف حول حكم مرتكب الكبيرة ومسائل الوعد والوعيد ـ وهي مثار النزاع في ذلك العصر ـ كانت مستحوذة على فكرة واصل وعمرو؛ مما حدا بهما أن يجعلا الآيات المصرحة بالوعيد والعقاب المعين محكمةً، وما لم ينص فيها على عقاب بعينه متشابهة.

وذهب الإسكافي إلى أن المحكمات هي التي لا تأويل لها غير تنزيلها، ولا يحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة، بينما المتشابهات ما احتمل ظاهرها في السمع المعاني المختلفة، وقريب منه ما اختاره الأصم متأثرًا بنظرة واصل، ومشكلة الوعد والوعيد من أن المحكم هو الحجج الواضحة، والمتشابه ما لم يكن كذلك، ويضرب أمثلة بأخبار الأمم الماضية وخلق الإنسان من نطفة، فكل ذلك محكم، أما المتشابه فكالقيامة والبعث بعد الموت والنسخ في الأحكام[2].

ويرادف القاسم الرسي بين عدة مصطلحات ينقسم إليها القرآن؛ كالأصول والفروع، والواضح والخفي، والمحكم والمتشابه، ويعدُّ المحكم بمنزلة الأصل من المتشابه الذي هو فرع، ومن اللازم أن يكون الأصل ـ أي: المحكم ـ لا اختلاف فيه، ولا يخرج تأويله عن تنزيله، والواجب على كل أحد أن يفسر المتشابه والخفي والفرع على ضوء المحكم والواضح، وهو ينكر بشدة على الحشوية الذين نفوا وجود المتشابه، وقالوا: إن القرآن كله محكم، ويرى أن قولهم هذا كان السبب لأن يقعوا في التشبيه والتجسيم[3].

ويتقارب المفهوم لدى المتأخرين أمثال القاضي عبد الجبار[4]، والحاكم الجشمي[5]، والزمخشري[6]، فالمحكم عندهم ما أحكم المراد بظاهره، فيستغني عن البيان لوضوحه، وأما المتشابه فما لم يحكم المراد بظاهره، بل يحتاج إلى بيان وقرينة؛ لاشتباه المراد، والواجب أن يُجعل المحكم أصلًا للمتشابه.

وواضح أن هذا التعريف قائم على عملية تحليل لُغوي لكلا المصطلحين، فالمحكم في نظر القاضي إنما وُصف بذلك؛ لأن محكمًا أحكمه، كما أن المكرم إنما وُصف

---

(١) انظر: أبا الحسن الأشعري «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٩٣)، والجويني «البرهان» (١/ ٤٢٢، ٤٢٣)، ود. النشار «نشأة الفكر» (١/ ٣٩٧).

(٢) انظر: «مقالات الإسلاميين» (١/ ٢٩٤)، و«البرهان» (١/ ٤٢٣)، والرازي «التفسير الكبير» (٧/ ١٨٤)، وعبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص٢٢١.

(٣) انظر: «رسائل العدل والتوحيد» (١/ ٩٧، ١٥٣).

(٤) القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٦٠٠، و«المغني» (١٧/ ٩٤).

(٥) انظر: د. الصاوي الجويني «منهج الزمخشري في تفسير القرآن» ص١٠٧، و«الكشاف» (١/ ٢٣٧).

(٦) انظر: د. عدنان زرزور «الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن» ص٢٣٧.

بذلك لأن مكرمًا أكرمه، ولما علمنا أنه تعالى لا يوصف بإحكام هذه الآيات من حيث تكلم بها فقط، وإلا انتفى الفرق بين المحكم والمتشابه؛ وجب أن يكون المراد بإحكام المعنى أنه ﷻ جعله على صفة مخصوصة، فلا تحتمل إلا ما أريد به في أصل اللغة أو التعارف وشواهد العقل، وأما المتشابه فهو الذي جعله ﷻ على صفة تشتبه على السامع من حيث خرج عن مدلوله الظاهر، ويحتاج في معرفته إلى الرجوع لغيره من المحكمات[١].

وإذا نحينا جانبًا الخلاف حول المفهوم فيمكن أن نلحظ اتفاق المعتزلة على رأي واحد في كيفية رد المتشابه إلى المحكم، وهذه المسألة هي موضوع صلة المحكم والمتشابه بالتأويل، فهم يوجبون رد المتشابه إلى المحكم، وهذا مما اتُّفق عليه بين سائر المسلمين، لكن محل الخلاف الحقيقي هو أن المحكم الذي سيُرد إليه المتشابه لا بد أن يكون موافقًا لأدلة العقول وآراء المذهب، فكل ما وافق الأصول الخمسة فهو محكم، وما خالفها متشابه، وهنا يأتي دور التأويل ليقوم بحمل المتشابه على المحكم، أو بعبارة أدق: على أصول المذهب وعقائده.

وقد صرح القاضي بأنه «يجب أن يترتب المحكم والمتشابه جميعًا على أدلة العقول»[٢] وأن «أقوى ما يُعلم به الفرق بين المحكم والمتشابه أدلة العقول»[٣]، وعلل ذلك بأن اللفظ بوضعه اللغوي يحتمل أكثر من معنى، فلو لم يرجع إلى أمر لا يحتمل لم تصح التفرقة بين المحكم والمتشابه، ومقتضى كلامه: أنه لولا دلالة العقل لم نعرف معنى المحكم في نفسه، ومن باب أولى لن نستطيع التفرقة بينه وبين المتشابه أو رده إليه.

وأصل المسألة عند المعتزلة: أن القرآن بما يشمله من محكم ومتشابه كلام الله، والكلام لا يثبت صدقه وصحة دلالته على ما فيه من أخبار لأمر ذاتي، وإنما لكون المتكلم به حكيمًا، ولا يفعل القبائح، ولا يمكن التحقق من ذلك إلا بالعقل طبقًا لفكرة الدور، وعليه فإن معرفة المحكم ـ الذي يمثل غالب آيات القرآن ـ وكذلك المتشابه، تبنى على العقل[٤]، ومع أن القاضي يذكر أنواع القرينة التي يحتاج إليها المتشابه ليدل على المراد منه ويقسمها إلى عقلية وسمعية، والسمعية إما في نفس الآية التي ورد فيها اللفظ المتشابه أو في آية أخرى من نفس السورة، أو في سورة أخرى،

(١) انظر: د. عدنان زرزور «مقدمة تحقيق متشابه القرآن» (١/ ١٩، ٢٠).
(٢) القاضي عبد الجبار «متشابه القرآن» (١/ ٧).
(٣) المصدر السابق (١/ ٨).
(٤) القاضي عبد الجبار «متشابه القرآن» (١/ ١٢).

أو في سُنَّة رسول الله ﷺ، أو في إجماع الأمة[1].

لكن تظل القرينة العقلية هي السائدة والمسيطرة والأَوْلى بالاتباع، وأظن أنه لا تعوزنا النماذج التطبيقية التي تدلل على صحة هذا الفرض، فكتاب القاضي «متشابه القرآن» تطبيق عملي لنظرة المعتزلة إلى المحكم والمتشابه، وكيفية تعاملهم مع كل آية يخالف ظاهرها العقل، أو أصول المذهب الخمسة، ومثله كتاب الشريف المرتضى «إنقاذ البشر من الجبر والقدر»[2]، حيث يسوق أولًا مذهب المعتزلة، وعلى إثره الآيات الموافقة له، ويعدها محكمة، ثم يتبعها بشُبه الخصوم والآيات المعارضة للمذهب، والتي هي في نظره متشابهة، فيقوم بتأويلها وصرفها عن ظاهرها.

ويندرج أهم تفسيرين اعتزاليين وصلا إلينا، وهما «الكشاف» للزمخشري، و«التهذيب في التفسير» للحاكم الجشمي تحت الحكم السابق، فالقاعدة الرئيسة التي ينطلق منها كلا المفسرين هي أن الآيات التي يؤيد ظاهرها المذهب الاعتزالي محكمة، والتي تخالفه متشابهة، ولا بد من رد المتشابه إلى المحكم، ورسالة التفسير عند المعتزلة هي القيام بهذه المهمة الخطيرة، ويظهر بوضوح في كلا التفسيرين إقامة الأصول الخمسة كمعالم بارزة ينطلق منها المفسر، وتدار معاني الآي عليها، ويلح في إبراز دلالة ما وافقها، وأما ما سوى ذلك ففي اللجوء إلى التأويل والمجاز والاعتماد على فنون اللغة ومسالكها المتنوعة ـ ما هو كفيل برده إلى تلك الأصول[3].

وإذا انتقلنا إلى الأشاعرة، فسوف نجد أنهم اهتموا كذلك بالبحث في قضية المحكم والمتشابه، ولشيخ المذهب أبي الحسن كتاب في متشابه القرآن[4] وثمة تعريفات متنوعة قدمها أئمة المذهب في مراحله المختلفة، فالجويني بعد أن عرض لآراء المتكلمين اختار أن المحكم كل ما عُلم معناه وأُدرك فحواه، والمتشابه هو المجمل؛ أي: الذي لا يعقل معناه ولا يدرك مقصود اللافظ ومبتغاه[5].

والمحكم عند الغزالي يطلق على معنيين؛ **أحدهما**: المكشوف المعنى الذي لا يتطرق إليه إشكال واحتمال، **والآخر**: ما انتظم وترتب ترتيبًا مفيدًا، ولم يكن فيه تناقض أو اختلاف، والمتشابه بدوره يرِد بمعنى المشترك، كما ينطبق على آيات الصفات التي توهم التشبيه، وتحتاج إلى تأويل[6]، وجمع الرازي بين تعريفي الجويني

---

(١) انظر: «شرح الأصول الخمسة» ص٦٠٠.

(٢) انظر: «رسائل العدل والتوحيد» (١/٢٠٧ ـ ٣٠٩).

(٣) انظر: د. عدنان زرزور «الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن» ص١٧٥.

(٤) انظر: ابن عساكر «تبيين كذب المفتري» ص١٣٥.

(٥) الجويني «البرهان» (١/٤٢٢ ـ ٤٢٤).

(٦) الغزالي «المستصفى» (١/٦٨).

والغزالي منتهيًا إلى أن المتشابه يشمل المجمل، والمؤول، والمشترك؛ أي: الألفاظ غير الواضحة تمامًا في دلالتها، خلافًا للمحكم وهو اللفظ الدال على معناه، إما قطعًا وهو ما يُعرف بالنص، وإما ترجيحًا وهو ما يُعرف بالظاهر[1].

ولن نقف طويلًا عند الخلاف حول التعريف، والمهم هو اتفاق الأشاعرة على وجوب رد المتشابه إلى المحكم، لكن يبقى معرفة الضابط الذي من خلاله يُحكم على النص بالإحكام أو التشابه، وكيفية رد هذا إلى ذاك، وقد حاول الرازي إيجاد قانون يُرجع إليه في هذا الباب، ويفصل النزاع بين الطوائف المختلفة، وخلاصة ما ذكره[2]: أن محاولة رد المتشابه إلى المحكم في حقيقتها ليست إلا صرفًا للفظ عن معناه المرجوح إلى معناه الراجح، ولا بد فيها من دليل منفصل، وذلك الدليل إما أن يكون لفظيًّا وإما عقليًّا.

والدليل اللفظي لا يصلح ـ من وجهة نظره ـ لأن يكون صارفًا؛ إذ يتعارض حينئذ مع اللفظ المتشابه المراد صرفه عن ظاهره، ولما كان الدليل النقلي لا يفيد القطع واليقين عند الرازي فتظل المسألة في حيز الترجيح بين دليلين ظنيين؛ أحدهما: المتشابه، والآخر: الصارف، ولا يبقى صالحًا لصرف المتشابه عن ظاهره سوى الدليل العقلي القاطع على أن ما أشعرت به ألفاظ المتشابه محال.

وهكذا يتفق الرازي مع المعتزلة في أن الفيصل في قضية المحكم والمتشابه هو العقل، وإن كان يختلف معهم في نقطة أخرى، وهي أن الدليل العقلي لا يفيد سوى التأويل الإجمالي للمتشابه وصرفه عن ظاهره، أما التأويل التفصيلي وتعيين معنى معين يُحمل عليه اللفظ فذلك غير ممكن، فالأولى الكف وعدم الخوض في تعيين التأويل، وهذا التوقف يمثل ما يُعرف بالتفويض، وهو ما سوف نتحدث عنه في المبحث القادم، إن شاء الله تعالى.

ولعله بات واضحًا أن موقف المعتزلة والأشاعرة ـ لا سيما متأخريهم ـ من المتشابه لا يختلف كثيرًا، فظاهرة التعريفات المتعددة موجودة عند المدرستين، وكذا اعتماد العقل ضابطًا أساسيًّا في حمل المتشابه على المحكم والتميز بينهما، لكنْ للأشاعرة مسلكان في التعامل مع المتشابه، وهما التفويض والتأويل، أما المعتزلة فليس عندهم إلا مسلك واحد وهو التأويل، كما أن المعتزلة يدرجون آيات الصفات كلها ضمن المتشابه، بينما يخالفهم الأشاعرة، ويقتصر متأخروهم على إدخال آيات الصفات الخبرية، دون غيرها.

---

(١) الرازي «التفسير» (٧/ ١٨١)، و«أساس التقديس» ص١٧٩، ١٨٠.

(٢) الرازي «التفسير» (٧/ ١٨٢، ١٨٣).

التأويل عند المعتزلة:

استقر الفكر الاعتزالي على مجموعة من الآراء والأسس، تتمثل في أصولهم الخمسة المعروفة، ولا يستحق أحد اسم الاعتزال حتى يجمع القول بها، وإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي[1]، ومن هذه الأصول ما ثبت عقلًا كالتوحيد والعدل، ومنها ما ثبت بالسمع وحده أو بالسمع والعقل معًا كالوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد جعل المعتزلة تلك الأصول ـ ومعها وربما قبلها العقل ـ بمثابة المنطلق الفكري الذي يتعاملون من خلاله مع النصوص الشرعية، وكان من الطبيعي ـ والحالة هذه ـ أن يواجهوا عددًا كبيرًا جدًّا من الأدلة النقلية التي لا تتفق مع ذلك المنطلق، سواء في كتبهم الكلامية أو في تفاسيرهم للقرآن أو في مجادلة الخصوم، ومن ثم احتاجوا إلى التأويل، واشتدت عنايتهم به، وأكثروا من استخدامه فيما لا يُحصى من الآيات والأحاديث.

ويلاحظ أن التأويل سمة بارزة داخل المذهب الاعتزالي ومحل اتفاق بينهم، وقلما يوجد أحدٌ من أئمتهم لم يشارك في القول به بصورة أو بأخرى، مع تفاوت في الدرجة والمقدار، فكلما برزت النزعة العقلية وقلت العناية بالنقل ـ كثر استخدام التأويل، والعكس صحيح، ولا يخرج عن هذا الحكم العام سوى الجعفرين «جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر» إن صح ما نُسب إليهما من الإعراض عن التأويل، وإعمال الرأي والقياس، والتزام ظاهر الكتاب والسُّنَّة[2].

وترجع جذور التأويل إلى مؤسسي المذهب واصل وعمرو بن عبيد، وسبق أن ذكرنا مفهوم المحكم والمتشابه عندهما، وتأثره بمسألة الحكم على مرتكب الكبيرة، مما أدى إلى اعتبار الآيات المخالفة للتصور الاعتزالي متشابهة، ومن المؤكد أن كلا الرجلين قد استخدم التأويل عندما أصَّلا القول بالمنزلة بين المنزلتين أو الوعد والوعيد، فكثير من الآيات تخالف هذين الأصلين، وإن كان من الواضح وجود قدر غير قليل من الاختلاف في موقفيهما العمليين، ففي رسالة بعث بها واصل إلى عمرو أنكر عليه الإسراف في التأويل، وأنحى باللائمة على ما أحدثه من تنقيص المعاني وتفريق المباني، ثم نصحه قائلًا: «فأدِّ المسموع، وانطق بالمفروض، ودع تأويلك الأحاديث على غير وجهها، وكن من الله وجِلًا، فكأن قد»[3].

---

(١) انظر: الخياط «الانتصار» ص١٢٧.

(٢) انظر: ابن الوزير اليمني «إيثار الحق على الخلق» ص١٦، و«الانتصار» للخياط ص١٠٣.

(٣) انظر: ابن عبد ربه «العقد الفريد» (٢/ ٣٨٦، ٣٨٧)، وسليمان الشوايثي «واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية» ص٦١.

وبعد مرحلة النشأة ترسخت ظاهرة التأويل عند المعتزلة، وصارت إحدى الطرق الأساسية في تعاملهم مع أدلة النقل المخالفة لمذهبهم، وتعد التفاسير الاعتزالية التي وصلت إلينا مجالًا خصبًا يمكن أن يُستفاد منه كثيرًا في تجلية موقفهم من التأويل، ولا سيما أنهم قد اهتموا بالتصنيف في هذا المجال، وصبغت تفاسيرهم بصبغة مذهبية واضحة لا تخفى على المطالع، بحيث تحول التفسير في كثير من الأحيان إلى وسيلة لتعضيد المذهب ونصرته والرد على المخالفين، كما أن منهجهم في التفسير يتصل اتصالًا وثيقًا بمفهومهم للتوحيد والعدل، وينطلق منه في أسسه العامة وقواعده الكلية؛ لأن تقديم القول بالتوحيد والعدل ليس ضروريًّا فحسب في مجال التفسير، بل لا بد منه لمعرفة النبوات والشرائع جميعًا، ويجب عندهم أولًا أن يُعرف الله بصفاته وعدله، ثم تُعلم النبوات، ثم يُعلم الفقه والشرائع والحديث والتفسير؛ لأن معرفة الشرع لا تتم إلا بمعرفة الكتاب والسنن، ولا يصح شيء منها إلا بعد معرفة الله وتوحيده وعدله[(١)].

ويشترط القاضي عبد الجبار في المفسِّر[(٢)] شرطًا ضروريًّا وهو العلم بتوحيد الله وعدله، وما يجب له من الصفات، وما يصح وما يستحيل، وما يحسن منه فعله وما لا يحسن، وبدون تحقيق ذلك طبقًا للمفهوم الاعتزالي لا يمكن أن يكون تفسيره صحيحًا أو مقبولًا؛ لاختلال القاعدة الرئيسة التي يُبنى عليها التفسير والنظر في معاني كتاب الله ﷻ.

وتتسم التفاسير الاعتزالية بعدد من السمات، يهمنا منها ما له صلة بالتأويل، ومن ذلك[(٣)]:

أ ـ اعتمادهم على المعقول أكثر من اعتمادهم على المنقول، بل إنهم جعلوا العقل أساسًا ومرجعًا، ولا سيما في تفسير الآيات المتشابهة.

ب ـ اتباعهم الطريقة اللغوية الصارمة، كما يصفها بعض المستشرقين، فيحاولون إبطال المعنى المشتبه في اللفظ القرآني أولًا، ثم يثبتون لهذا اللفظ معنى موجودًا في اللغة يُزيل الاشتباه الذي يظهر لأول وهلة.

جـ ـ اعتمادهم على الفروض المجازية وغيرها من طرائق الأساليب اللغوية، فالقرآن يمثل القمة السامقة في جمال التعبير والنظم ويُقبل في رأيهم، كما يحتوي على الكثير من المجازات والاستعارت؛ ولذا لجؤوا إلى الصيغ التمثيلية والتخيل في العديد من المواضع.

---

(١) انظر: د. عدنان زرزور «الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير» ص١٧٥.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٦٠٦.

(٣) انظر: حافظ قدري طوقان «مقام العقل عند العرب» ص٨٣ ـ ٨٧.

ومن أبرز الوسائل اللغوية التي استعان بها المعتزلة «المجاز» ويقصدون به «ما استعمل في غير ما وُضع له»، واستعماله إما بنقل أو زيادة أو نقصان، ويستدلون على وقوعه في القرآن بأن الله تعالى خاطب بلغة العرب، فجاز أن يخاطب بضروب الكلام المتنوعة والموجودة فيها، كما ورد في القرآن العموم والخصوص والمجمل والمبين فكذلك المجاز، وهم يعتبرونه بابًا من أبواب البلاغة والتصرف في الكلام، وكلما كان مجال الاتساع أكثر كان أفصح وأحسن، بل ربما يكون أبلغ في المعنى من الحقيقة[1]، لكنهم في الوقت الذي تبنوا فيه القول بوقوع المجاز وأسرفوا في استخدامه ـ نراهم ينبهون على أن الأصل حمل الكلام على ظاهره وحقيقته في أصل اللغة إلا إذا قامت الدلالة على نقله عن الحقيقة، ولا بد حينئذٍ أن تكون تلك الدلالة ظاهرة غير خفية؛ لأن الكلام لا يحتمل الحذف والزيادة والنقل لدلالة غامضة.

ولبعض مفسريهم ردود وانتقادات على من صرف الكلام عن ظاهره مع إمكان البقاء عليه، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [الزخرف: ٢٦]. يرى الحاكم الجشمي[2] أن الآية تدل على أن آزر هو أبو إبراهيم وكان كافرًا، ولا مانع من ذلك، فلا يصلح العدول عن هذا الظاهر إلى أن آزر عمه؛ إذ نطق القرآن بذكر الأب في مواضع كثيرة، ويتكرر نفس المسلك في تفسير قوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴿٤﴾﴾ [المدثر: ٤]. حيث ينقل عدة أقوال منها ما يُخرِج الآية عن معناها المتبادر من اللفظ، ثم يرجح ما قاله الجبائي من كون الآية تدل على وجوب تطهير الثياب عند الصلاة، وإذا أمكن حمل اللفظ على حقيقته فلا معنى للعدول عنه إلا بتوسع أو تعسف، وهكذا فالأصل عند المعتزلة على المستوى النظري حمل الكلام على ظاهره، وقد نص على ذلك كلٌّ من القاضي عبد الجبار[3] وتقي الدين النجراني[4]، أما في مجال التطبيق فكثيرًا ما يصطدم هذا الأصل بشبهة التعارض مع العقل أو أصول المذهب.

والتأويل الاعتزالي نوعٌ من التأويل العقلي الذي يتخذ اللغة وسيلة وأداة، وليس تأويلًا لغويًّا خالصًا في المقام الأول[5]، ويغلب عليه أحيانًا طابع التكلف، فالقاضي عبد الجبار في رده على القائلين برؤية الله في الآخرة واستدلالهم بقوله سبحانه: ﴿وُجُوهٌ

---

(١) انظر: د. عدنان زرزور «الحاكم الجشمي» ص٢٧٣، ٢٧٤.

(٢) المصدر السابق ص٢٧٦، ٢٧٧.

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٧٣٥.

(٤) انظر: تقي الدين النجراني «الكامل في الاستقصاء» (ل ١٣٨ أ).

(٥) انظر: مقدمة تحقيق «متشابه القرآن» (١/ ٤٤).

﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣] يحمل الآية على أن «إلى» هنا واحدة الآلاء؛ أي: النعم، فكأنه تعالى قال: «وجوه يومئذ ناضرة، آلاء ربها منتظرة، ونعمه مترقبة»[١]، وفي مسألة «اللطف» يفسر قوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ﴿١﴾﴾ [المسد: ١] تفسيرًا في غاية البعد، حيث يجعله واردًا مورد الشرط وليس الخبر، والمعنى: أن عقابه هو هذا إن مات على الكفر، وبنفس الطريقة يفسر قوله تعالى عن إبليس وأتباعه: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [ص: ٨٥] بأن ذلك ما توعدوا به إن لم تقع توبة وإنابة[٢]، وكأن التوبة من إبليس ممكنة وجائزة مع ما سبق من طرده ولعنه والحكم عليه بالنار، هو ومن تبعه من المشركين.

وتجمع بعض التأويلات بين التكلف وصدور عبارات خطيرة، مثلما فعل الزمخشري في آية الكرسي، حيث أوَّل الآية وصار المعنى عنده «ما هو إلا تصوير لعظمته، وتخييل فقط، ولا كرسي ثمة ولا قعود ولا قاعد؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: ٦٧] من غير تصور قبضة وطي ويمين، وإنما هو تخييل لعظمة شأنه وتمثيل حسن»[٣]. وتتكرر نفس العبارة في تفسير قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: ٧]، فيقول الزمخشري: «ولا ختم ولا تغشية ثمَّ على الحقيقة»[٤].

ولا يخفى ما في التعبير بالتخييل من نظر وانتقاد، لما يوهمه من إيهام غير حسن في التعامل مع كتاب الله، ولا سيما أن إثبات الكرسي لا يترتب عليه أي محذور أو إشكال، فما المانع من إثبات كرسي عظيم الشأن جليل القدر لله رب العالمين دون دخول في التفصيل والخوض فيما لا يمكننا العلم به.

وقد اهتم أئمة الاعتزال بالتأويل التفصيلي لكل آية أو حديث يخالف مفهومهم للتوحيد والعدل وسائر أصولهم الأخرى؛ مما أدى بهم إلى تأويل جميع آيات الصفات الخبرية، معتقدين أنها تحمل معاني التشبيه والتجسيم، وإثباتها يؤدي إلى امتناع الاستدلال بالسمع كلية؛ لأنه مبني على العلم بالله عدلًا حكيمًا، ليس بجسم[٥]، ولعله يحسن بنا أن نسوق نماذج من تلك التأويلات مرتبين لها حسب أصولها المذهبية.

أ- في التوحيد: أوَّلوا صفة الاستواء الواردة في عدة آيات وأحاديث بالاستيلاء

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٢٤٦.

(٢) «المغني» (٣/ ٢٢٤).

(٣) انظر: الزمخشري «الكشاف» (١/ ٣٠١).

(٤) الزمخشري «الكشاف» (١/ ٤٨).

(٥) انظر: القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٢٢٦.

والاقتدار والقهر، وإنما خص العرش بالذكر للتشريف أو لكونه أعظم المخلوقات في أفهام الناس، فنبه على أنه إذا كان مقتدرًا عليه مع عظمته فغيره من باب أولى[1].

وأوَّلوا صفة العلو، كما في قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] بأن المراد: في السماء نقماته وضروب عقابه؛ لأن من عادته أن ينزلها من هناك، وذكر الزمخشري تأويلًا آخر في غاية التعسف، خلاصته: أن المخاطبين بالقرآن كانوا يعتقدون التشبيه وأن الله في السماء وأن الرحمة والعذاب يتنزلان منه، وكانوا يدعونه من جهتها، فقيل لهم على حسب اعتقادهم: أأمنتم من تزعمون أنه في السماء، وهو متعال عن المكان أن يعذبكم[2]، ويلزم من هذا التأويل أن القرآن يقر الناس على عقائدهم الباطلة ولا يغيرها، بل يخاطبهم تبعًا لها، وفي هذا ما فيه من غرابة ومجافاة للصواب.

كذلك أولوا الإتيان والمجيء، الواردين في قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]، وقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠]، بمجيء أمره وقضائه وحكمه، أو مجيء آياته أو عذابه وحسابه، ومعنى الإتيان: أي يأتيهم الله بالحساب والعذاب على تقدير مضاف محذوف، كما أولوا «الوجه» بالذات، و«العين» بالحفظ والرعاية والكلاءة، أو بالعلم والرؤية، و«اليدين» بالقوة والقدرة أو النعمة، وأولوا «الرؤية» برؤية النعم والآلاء والمنن في الجنة[3].

ب ـ في العدل: أولوا قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨] فرارًا من نسبة الإزاغة إلى الله ﷻ، وحملوا المعنى على عدة أوجه، منها: لا تبتلنا بأمر صعب، يثقل علينا القيام به والخروج إليك من حقه؛ فتزيغ له قلوبنا، أو أدم لنا ألطافك واصحبنا بهداك وعظمتك، حتى لا تزيغ قلوبنا فتعلمها زائغة، وبهذه الطريقة يكون معنى «تزغ» المنسوبة إلى الله: العلم بها زائغة، وليس إزاغتها بالفعل[4]، ولا يخفى مدى بُعد هذا التفسير عن المعنى المتبادر من الآية.

كذلك لما كان قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: ٩٦] دالًّا على

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار «متشابه القرآن» (١/ ٧٢، ٧٥، ٣٥١، ٣٥٢)، و«تنزيه القرآن عن المطاعن» ص١٧٥، و«شرح الأصول الخمسة» ص٢٢٦، و«رسائل العدل والتوحيد» (١/ ٢٦٦)، والشريف الرضي «تلخيص البيان في مجازات القرآن» ص١٥٥.

(٢) انظر: الزمخشري «الكشاف» (٤/ ٥٨١).

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار «متشابه القرآن» (١/ ١٠٥، ١٠٦، ٢٣٠، ٣٨٠، ٢/ ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٢٠، ٦٢٢، ٦٣٤، ٦٦٤، ٦٧٣، ٦٨٠، ٦٨٥)، و«شرح الأصول الخمسة» ص٢٢٧، ٢٢٨، و«رسائل العدل والتوحيد» (١/ ٢٣٥، ٢٦٥، ٢٦٦).

(٤) انظر: الشريف الرضي «حقائق التأويل في متشابه التنزيل» ص١٧، ١٨.

أن أفعال العباد مخلوقة كلها الله؛ فقد حملوا المعنى على أن الله خلقكم وما تعملون فيه وهو الأصنام، ولم يرِد أعمالهم؛ لأن المعبود هو الخشب دون عملهم، فـ «ما» منصوبة على الموصولية وليس المصدرية؛ أي: إنكم وما تصنعونه من أشياء مخلوق لله وليس أعمالكم نفسها[1].

وعلى نفس المنوال فسروا الآيات التي ينسب فيها الإضلال أو الهداية إلى الله وليس إلى العباد؛ كقوله تعالى: ﴿...وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ﴿٣٦﴾ وَمَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّضِلٍّ﴾ [الزمر: ٣٦، ٣٧] بأن المراد: من يجده ضالًّا فما له من هادٍ ما لم يهتدِ بنفسه، أو من يحكم بضلاله ويصفه بأنه ضال لا يصفه أحد بأنه مهتدٍ، وكذلك من اهتدى بهدى الله تعالى لا يضله أحد، أو من حكم الله تعالى بهداه أو الأخذ به إلى طريق الجنة والثواب لا يضله عن ذلك أحد[2]، وبذلك خرجت نسبة الهداية أو الإضلال من الرب إلى العبد.

جـ - **في الوعد والوعيد**: شعر المعتزلة بأن قوله تعالى: ﴿يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾ [آل عمران: ١٢٩] يدل على أن مرتكب الكبيرة داخل في المشيئة حتى لو لم يأتِ بالتوبة، وهذا ما يتعارض مع مذهبهم؛ فأولوا الآية بأن الله سيغفر بشرط التوبة والإيمان، مع أن استثناء الشرك حينئذٍ لن يكون له معنى؛ لأنه مغفور مع التوبة والإيمان؛ ولذا اضطروا إلى تأويل آخر في غاية البعد، فقالوا: إن الله قادر على المغفرة لمن يشاء، ولكن لا يفعل إلا الحكمة، فيغفر للمؤمنين ويعذب الكافرين[3].

د - **في المنزلة بين المنزلتين**: يدل قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾ [التغابن: ٢] على أن الناس قسمان؛ إما كافرٌ وإما مؤمنٌ، وهذا ما يتعارض مع قول المعتزلة بوجود نوع ثالث وهو الفاسق الذي ليس بمؤمن ولا كافر، ومن ثَمَّ وجهوا الآية على أن النوع الثالث مسكوت عنه ولم تتعرض الآية له بالنفي، وإنما الغرض منها ذكر الطرفين فحسب[4].

هـ - وهناك آيات أخرى لا تخالف أصلًا من الأصول الاعتزالية، ولكنها تثبت بعض المغيبات التي تعلو على الإدراك العقلي ومع ذلك قام المعتزلة بتأويلها، ومن ذلك

---

(١) انظر: د. عدنان زرزور «الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير» ص٢٩٦، ٢٩٧، و«متشابه القرآن» (١/ ٢٥١ - ٢٥٤)، و«رسائل العدل والتوحيد» (١/ ٢٢٥، ٢٢٦).

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار «متشابه القرآن» ص٤٤١، ٥٦١، و«تنزيه القرآن عن المطاعن» ص٢٧١، و«رسائل العدل والتوحيد» (١/ ٢٣٢، ٢٣٧، ٢٣٨)، ود. عدنان زرزور «الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن» ص٣٠١.

(٣) انظر: الزمخشري «الكشاف» (١/ ٥١٩، ٥٢٠)، ود. زرزور «الحاكم الجشمي» ص٣٠٤.

(٤) انظر: د. زرزور «الحاكم الجشمي» ص٣٠٣.

قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا﴾ [الأحزاب: ٧٢]. فيُفهم من السياق أن الكائنات المذكورة تعقل وتتكلم، ويتأتى منها القبول والرفض، وقد حملها المعتزلة على تقدير محذوف، والمراد عرض الأمانة على أهل السماوات وهم الملائكة، وأهل الأرض والجبال وهم الإنس والجن[1].

كذلك حمل القاضي عبد الجبار والزمخشري قوله تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤] على التسبيح بلسان الحال لا المقال، وهي تدل على توحيده وتنزيهه عن الأشباه، لا أن المراد به القول الذي يسمى تسبيحًا[2]، وعلى نفس المنوال أولوا كلام الأرض والسماء الوارد في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾﴾ [فصلت: ١١] بالانقياد والخضوع من غير أن يكون هناك خطاب وجواب[3].

ولا أظن أن هناك ما يدعو لهذا التأويل بحال، ولا يُستغرب تكلم هذه المخلوقات إذا كان الله أخبر بأنها قد تكلمت، وليس في ذلك ما يحكم العقل بامتناعه أو استحالته، وليس من شرط الكلام ـ كما قال المتكلمون قديمًا ـ وجود الحنجرة واللهوات وغير ذلك، ولعل في عصرنا الحديث وما اشتمل عليه من مخترعات كالراديو وغيره ما يهدم تلك الفكرة من أساسها، ثم إن المعتزلة أنفسهم قالوا: إن الأصل في نصوص القرآن أن تُحمل على ظاهرها ما دام ذلك ممكنًا، وليس ها هنا مانع يحول دون هذا الإمكان.

وتبقى تأويلات أخرى كثيرة امتلأت بها كتب المعتزلة ويطول المقام بذكرها تفصيلًا[4]، وهي تؤكد ما سبق أن قررناه من شيوع التأويل واعتباره إحدى السمات الغالبة على طريقة تعاملهم مع الدليل النقلي، لكن مع هذا الإسراف في التأويل فإن التمايز يظل موجودًا بين تأويلاتهم وتأويلات الباطنية أو الفلاسفة، وقد أنصف الغزالي المعتزلة في هذه الجزئية، فقال: «المعتزلة يقرب مناهجهم من مناهج الفلاسفة إلا في

(١) انظر: د. زرزور «الحاكم الجشمي» ص٢٨٧، ٢٨٨.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار «تنزيه القرآن عن المطاعن» ص٢٩٩، والزمخشري «الكشاف» (٢/ ٦٦٩، ٦٧٠).

(٣) انظر: «تنزيه القرآن عن المطاعن» ص٣٧٠، و«الكشاف» (٤/ ١٨٩).

(٤) انظر: الخياط «الانتصار» ص١٢٤، و«رسائل العدل والتوحيد» ص١٨٥ ـ ١٩٢، وابن الوزير اليمني «الروض الباسم» (٢/ ٩٦)، ود. عبد الرحمٰن بدوي «مذاهب الإسلاميين» (١/ ٤١٥، ٤١٦)، ود. محمد حسين الذهبي «التفسير والمفسرون» (١/ ٣٧٦ ـ ٣٨٥)، وعلي فهمي خشيم «الجبائيان» ص٢٢٩ ـ ٢٣٣، ود. سليمان الغصن «موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسُّنَّة» (٢/ ٥٢٩ ـ ٧٥٤).

هذا الأمر الواحد، وهو أن المعتزلي لا يجوِّز الكذب على الرسول بمثل هذا العذر - أي: إصلاح الخلق - بل يؤول الظاهر مهما ظهر له بالبرهان خلافه، والفلسفي لا يقتصر على مجاوزته للظاهر على ما يقبل التأويل على قرب أو على بعد»[1].

وقد هاجم القاضي عبد الجبار القائلين بالتفسير الباطني، وانتقدهم بشدة، مبينًا ضعف مذهبهم واللوازم الخطيرة التي تترتب عليه؛ حيث يؤدي إلى التلبيس والإيهام، وما الفرق حينئذٍ بين أن يكون القرآن عربيًّا أو بلغة الزنج ما دام الظاهر لا قيمة له؟ وماذا لو طُبق هذا المذهب على كلام الناس جميعًا، فلا يُدرى النفي من الإثبات، والصدق من الكذب، وترتفع الثقة بعبارات المتكلم، ولا يستطيع أحد أن يجزم بنسبة رأي أو قول إلى صاحبه.

ثم ينتهي المعتزلة إلى أن غرض تلك الطائفة إبطال النبوات وهدم الإسلام، ولأنهم لا يستطيعون إظهار ذلك مباشرة لجؤوا إلى ادعاء أن للقرآن ظاهرًا وباطنًا، وتنزيلًا وتأويلًا، وبالتالي سدوا الطريق أمام معرفة معاني النصوص، وأحالوها إلى إمامهم المعصوم، فكانوا أخطر أثرًا وأشد ضررًا من أعداء الإسلام المظهرين لعداوتهم، والمصرحين بها[2].

ويؤيد التمايز المشار إليه ما قرره المعتزلة من شروط وضوابط لقبول التأويل، وتتمثل فيما يلي[3]:

أ - الأصل في الكلام أن يُحمل على ظاهره طالما كان ذلك ممكنًا.

ب - لا يُلجأ إلى التأويل إلا مع وجود قرينة سمعية أو عقلية.

جـ - موافقة التأويل لقوانين اللغة العربية ومعاني المفردات فيها.

د - ألا يكون خارجًا عن تأويلات المفسرين أو شاذًّا عن أقوال الأمة.

وأظن أن المعتزلة لو التزموا بتلك الشروط، وطبقوها كما ينبغي؛ لاختفى جزء كبير من تأويلاتهم، ولما اتسعت هوة الخلاف بينهم وبين غيرهم من المذاهب الأخرى.

التأويل عند الأشاعرة:

لم يسلك الأشاعرة مسلكًا واحدًا تجاه التأويل كما كان الحال عند المعتزلة، وثمة تساؤلات مهمة حول حقيقة موقفهم، ومتى ظهر لديهم التأويل بمفهومه الكلامي

---

(١) انظر: الغزالي «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» ص١٣٣، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (١٦/ ٣٦٣ - ٣٦٨)، ود. عدنان زرزور «الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير» ص٢٦٧ - ٢٧١.

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٢٣٨، ٦٠٠، ٧٣٥، وتقي الدين النجراني «الكامل في الاستقصاء» (ل ١٣٨ أ)، ود. زرزور «الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير» ص٢٧٤ - ٢٧٧.

المحدد؟ وما المنهج الذي تبناه أبو الحسن وأصحابه الأوائل؟ وهل يختلف كثيرًا عن طريقة المتأخرين وما استقر عليه المذهب فيما بعد؟

وفي سبيل الإجابة عن تلك التساؤلات يتعين علينا أن نتتبع مسيرة المذهب عبر مراحله المختلفة، متخذين من قضية الصفات مثلًا تطبيقيًا نستعرض من خلاله الموقف الأشعري، ويعود اختيار هذه المسألة خاصة لمجموعة من الأسباب؛ منها: تَرَكُّزُ أغلب التأويلات الكلامية حولها، وارتباطها بمفهوم المحكم والمتشابه، وكثرة الاختلافات وتشعب الآراء التي قيلت بشأنها، حتى صارت أحد الفروق المميزة بين مذهب كلامي وآخر.

وإذا بدأنا بأبي الحسن الأشعري، فسوف نجد أنه وقف من التأويل الكلامي موقفًا متشددًا على المستوى النظري، حيث أكد أن الأصل في القرآن أن يُحمل على ظاهره، وليس لنا أن نزيله عن ذلك الظاهر إلا بحجة وبرهان[(١)]، ولو أطلقنا العنان للتأويل لجاز أن يصير العام خاصًا والعكس، ولاختلت دلالات النصوص، ولا يُلجأ إلى المجاز - عنده - إلا عند وجود القرينة الواضحة، والتي يصح معها أن تُصرف النصوص عن دلالاتها الظاهرة[(٢)].

وقد أوسع الأشعري المعتزلة نقدًا وذمًّا لتوسعهم في التأويل وإسرافهم في استخدامه، كما انتقد التفاسير الاعتزالية في مقدمة كتابه في التفسير، والمسمى بـ«المختزن» وحكم على أصحابها بأنهم «تأولوا القرآن على آرائهم، وفسروه على أهوائهم تفسيرًا لم يُنزل الله به سلطانًا، ولا أوضح برهانًا»[(٣)]، وخص تفسير شيخه السابق في الاعتزال «الجبائي» بالهجوم؛ لأنه «أوله على خلاف ما أنزله الله ﷻ»[(٤)]، وحمله على معانٍ حادثة، ولم يعتمد على الرواية والأثر.

وعلى المستوى التطبيقي، التزم أبو الحسن بإثبات جميع الصفات الواردة في الكتاب والسُّنَّة، وأيًا كان نوعها بما في ذلك الصفات الخبرية؛ كالوجه، واليدين، والعينين، والاستواء، والعلو، في كتابيه «الإبانة» و«رسالة أهل الثغر»، ولا يوجد له قول آخر ينحو فيه منحى التأويل، مما حمل ابن تيمية أن يجزم بسلوك الأشعري مسلكًا واحدًا تجاه الصفات «ولم يتنازع الناقلون لمذهبه نفسه في أنه يثبت الصفات الخبرية التي في القرآن، وليس في كتبه المعروفة إلا إثبات هذه الصفات، وإبطال قول مَن

---

(١) انظر: الأشعري «الإبانة» ص٤٠، ١٣٩.
(٢) المصدر السابق ص١٤٠.
(٣) ابن عساكر «تبيين كذب المفتري» ص١٣٦، ١٣٧.
(٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.

نفاها وتأول النصوص، وقد رد في كتبه على المعتزلة الذين ينفون صفات اليد والوجه والاستواء، ويتأولون ذلك بالاستيلاء»[1].

وخلافًا لنفي ابن تيمية المتقدم، فإننا نجد نفرًا من أئمة الأشاعرة ينسبون إلى أبي الحسن رأيًا يجوّز فيه التأويل، هكذا على سبيل الإطلاق[2]، وزاد الجرجاني الأمر تفصيلًا، فحكى عنه تأويل الوجه بالذات في أحد قوليه[3]، وليس في كتب أبي الحسن التي بين أيدينا أثر لذلك، فهو يثبت سائر الصفات ولا يتأولها، لكنْ له مع عدد من الصفات الفعلية؛ كالمحبة والرضا والسخط موقف آخر، حيث تأولها جميعًا بمعنى الإرادة، مع أن السبب الذي دعاه لتأويلها ـ وهو الخوف من إيهامها مشابهة صفات المخلوقين ـ موجود كذلك فيما أثبته[4]، وعلى أية حال فالتأويل عند أبي الحسن مقصور على هذا القدر الضئيل، لكنه يمثل سابقة ستأخذ أبعادًا أخرى على يد الأتباع فيما بعد.

ويتشابه موقف تلامذة الأشعري الأوائل من طبقة الآخذين عنه مع موقف شيخهم، وسمة الإثبات واضحة لديهم في أغلب الصفات، وإن كانت بذرة التأويل التي نبتت عند أبي الحسن قد بدأت تنمو وتتسع بصورة ملحوظة، وإذا أخذنا كتاب أبي الحسن الطبري (ت٣٨٠هـ) «تأويل الآيات المشكلة» نموذجًا، وهو الكتاب الوحيد ـ تقريبًا ـ الذي وصلنا من تلك الطبقة، فيمكن أن نخرج بعدد من الملاحظات[5]:

أ ـ يثبت أبو الحسن الطبري أكثرية الصفات الخبرية؛ كاليدين والاستواء والعلو، وهو في هذا موافق لشيخه الأشعري، وإن بدا لديه نوع من الميل إلى التفويض.

ب ـ يتأول أبو الحسن الطبري النصوص الواردة في الضحك والعجب والفرح بمعانٍ أخرى؛ فرارًا من الوقوع في التشبيه والتجسيم.

جـ ـ ويتأول أيضًا الصفات الاختيارية؛ كالنزول والمجيء والإتيان، كما فعل الأشاعرة المتأخرون؛ لأن إثباتها في رأيه يستلزم حلول الحوادث بذات الله ﷻ.

ولا يخرج الباقلاني عن الموقف السابق، فهو يثبت الصفات الخبرية؛ كالوجه واليدين والعينين، وينتقد بشدة من أوّلَ الاستواء بالاستيلاء، أو نفى علو الله على

---

(١) ابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (٥/١٤٨، ١٤٩)، وانظر: (٢/١٨) وعبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص١١٣، والجرجاني «شرح المواقف» (٨/ ١١٠).

(٢) انظر: الشهرستاني «الملل والنحل» (١/ ٩٢).

(٣) انظر: الجرجاني «شرح المواقف» (٨/ ١١٠).

(٤) انظر: الأشعري «رسالة أهل الثغر» ص٧٤، ٧٥، ود. الجليند «ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل» ص٣٧٨.

(٥) انظر: د. المحمود «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/ ٥١٨ ـ ٥٢٥).

خلقه، وزعم أنه في كل مكان[1]، لكنه في الوقت نفسه يؤول صفتي الغضب والرضا بأن المقصود بهما إرادته ﷻ لإثابة المرضِيّ عنه وعقوبة المغضوب عليه[2]، وهو نفس تأويل الأشعري.

ونخلص من استعراض هذه المرحلة إلى أن المذهب الأشعري ـ حتى الباقلاني ـ كان يثبت أغلب الصفات بما فيها الخبرية، وتركزت جُل نماذج التأويل التي ظهرت عندهم على صفات الأفعال، تبعًا لقاعدة نفي حلول الحوادث بذات الله ﷻ.

وعلى يد ابن فورك (٤٠٣هـ) زادت درجة التأويل بصورة أكبر، وصارت تتناول عددًا من الصفات التي أثبتها أئمة المذهب الأوائل، فهو يثبت من الصفات الخبرية كلًّا من: الوجه، واليدين، والعين، ويمنع من تأويلها، وينفي أن تكون جارحة أو دالة على تجسيم أو أجزاء، لكنه من ناحية أخرى يتأول ما عداها؛ كاليد، والقدم، والساق، ويمين الرحمٰن ـ ولم يجعلها مع اليدين ـ والوجه والعين، نسقًا واحدًا في الإثبات مع عدم التمثيل أو التجسيم، وأما صفات الأفعال ـ كالنزول والإتيان والمجيء ـ فيؤولها جميعًا كما فعل الباقلاني، لكنه يزيد عليه فيؤول الاستواء والعلو[3]، وهما من الصفات التي كانت محل اتفاق تام بين أئمة المذهب، ولم يتعرض لها أحد منهم بتأويل ابتداء من الأشعري وحتى الباقلاني.

ثم اتسعت دائرة التأويل عند عبد القاهر البغدادي، فإضافة إلى تأويله العلو والاستواء قال بتأويل جميع الصفات الخبرية، وعقد عدة مسائل لتأويل الوجه والعينين واليد وغيرها من الصفات[4]، وإذا كان مَن سبقه قد أولوا عددًا من هذه الصفات، فإن عبد القاهر ـ ولأول مرة ـ يذهب إلى تأويلها جميعًا، وبذلك انتقل المذهب الأشعري نقلة كبيرة، تختلف كثيرًا عن مواقف مشايخه المتقدمين.

وعندما جاء الجويني كانت فكرة تأويل الصفات الخبرية قد استقرت تمامًا في المذهب، والجديد الذي أتى به هو تبنيه لبعض التأويلات التفصيلية التي رفضها مَن قبله، وعدوها من آراء المعتزلة الباطلة، ومن أشهر الأمثلة على ذلك تأويل الاستواء، فمع أن ابن فورك وعبد القاهر البغدادي قد سبقاه إلى القول بتأويله إلا أنهما رفضا أن

---

(١) انظر: الباقلاني «التمهيد» ص٢٦٠، طبعة مكارثي، وليس هذا النص موجودًا في طبعة أبي ريدة والخضيري، وانظر: د. المحمود «موقف ابن تيمية» (٢/٥٣٨).

(٢) الباقلاني «الإنصاف» ص٣٩ ـ ٤١.

(٣) انظر «مشكل الحديث وبيانه» ص١٧١، ١٧٩، ١٨٦، ٢٠٣، ٢٢٥، ود. عبد الرحمٰن المحمود «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/٥٥٨ ـ ٥٦١).

(٤) انظر: عبد القاهر البغدادي «أصول الدين» ص١٠٩ ـ ١١٤.

يُحمل الاستواء على الاستيلاء، أما الجويني فلم يرَ مانعًا من ذلك؛ لأن هذا المعنى شائع في اللغة، ولا يترتب عليه أي محذور[1].

واختلفت مواقف الغزالي من التأويل؛ ففي «إلجام العوام» اتخذ منه موقفًا متشددًا، وقصره على الراسخين في العلم من الخواص، ومنع منه العوام منعًا باتًّا، وحتى تجويزه للخواص مقترن بقيود وضوابط؛ منها: ألا يصرحوا به للعوام، وأن يكفوا عن الخوض فيه إذا تعارضت الاحتمالات، وهو يرجح مذهب السلف بالعديد من الأوجه، ويرى فيه السلامة والنجاة من مسالك التأويل الوعرة، وإن كان يصور مذهبهم على أنه التفويض وليس الإثبات[2]، كما سنرى في المبحث القادم إن شاء الله.

لكن أبا حامد ينحو منحى آخر في «قانون التأويل» و«فيصل التفرقة»، فالتأويل من وجهة نظره ضرورة لا يمكن الاستغناء عنها مطلقًا، ويضرب مثلًا لا يصح بالإمام أحمد أكثر الناس تشددًا في هذا الباب، ومع ذلك اضطر إليه في ثلاثة أحاديث، ولو أمعن في النظر العقلي لوجد نفسه مضطرًّا بدرجة كبيرة إلى التأويل في مواضع أخرى، ويتعجب ممن يكفر الخصوم بالتأويل قائلًا: كيف يلزم الكفر بالتأويل، وما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إليه؟![3].

وواضح أن منهج الغزالي في التأويل منبثق عن نظرته إلى علاقة النقل بالعقل، وفرع عنها ـ حسبما فصلنا في المبحث السابق ـ فالعقل أصل النقل؛ إذ به عرفنا صدقه، وبرهان العقل لا يكذب أصلًا ولا يمكن أن يعارضه السمع؛ لأن الشيء لا يعارض أصله الذي عرف عن طريقه، ومن ثم فالواجب إزالة التعارض ما أمكن، وأمر النقل سهل ويسير، لا سيما مع فكرة أبي حامد في تقسيم مراتب الوجود.

فالوجود عنده ينقسم إلى خمس درجات، تختص كل درجة منها بنوع من التأويل، وليس شيء منها داخلًا في حيز التكذيب؛ لأن كل من تأول آية أو خبرًا على درجة منها، وحمله على محمل قريب، كان مصدقًا بالنص، وتتلخص تلك الدرجات فيما يلي[4]:

أ ـ **الوجود الذاتي**: وهو تحقق وجود الشيء خارجًا عن التصور العقلي وجودًا مستقلًّا بذاته.

---

(١) انظر: الجويني «الإرشاد» ص٤٠، ٤١، ود. المحمود «موقف ابن تيمية من الأشاعرة» (٢/٦٠٦ ـ ٦١٠).

(٢) الغزالي «إلجام العوام عن علم الكلام» ص٧٢، ٧٣، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، المجموعة الرابعة.

(٣) الغزالي «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» ص١٣٦، ١٣٨، ضمن «القصور العوالي»، الجزء الأول.

(٤) انظر: الغزالي «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» ص١٢٩ ـ ١٣٧، ضمن «القصور العوالي»، الجزء الأول، تحقيق: الشيخ محمد مصطفى، ود. محمد الجليند «ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل» ص٢٥٤ ـ ٢٥٦.

ب ـ **الوجود الحسي**: وهو رؤية الحواس لما لا وجود له في الخارج؛ بل هو من قبيل التمثيل.

جـ ـ **الوجود الخيالي**: ويعني انتزاع صورة من الواقع الحسي، ثم تجريدها منه، وبعد غيبة الصورة الحسية تتمثل في عالم الخيال.

د ـ **الوجود العقلي**: وهو إثبات معنى الشيء الذي له حقيقة في الخارج إثباتًا عقليًا مجردًا، دون أن يكون له صورة ووجود في مجال الحس.

هـ ـ **الوجود الشبهي**: وهو نفي وجود الشيء أصلًا، سواء أكان وجوده حسيًّا أم عقليًّا أم خياليًّا أم ذاتيًا، وإنما يكون الموجود شيئًا آخر يشبهه.

ثم وضع الغزالي **شرطين** للتأويل؛ **أحدهما**: عدم تكفير المخالف بتأويله، إلا إذا كان في أصل من أصول العقائد، **والآخر**: اشتراط وجود البرهان العقلي القاطع على التأويل، وإلا لم يُقبل[1].

ولا شك أن الدرجات المذكورة لا تحسم النزاع حول التأويل؛ بل تترك الباب مفتوحًا، ويمكن انطباقها على جميع ما ذهب إليه سائر المتكلمين والفلاسفة من تأويلات، حتى ما كان منها ماسًّا بالقطعيات؛ كإثبات اليوم الآخر وتفصيلاته، وإذا استثنينا «مرتبة الوجود الذاتي من مراتب الوجود التي ذكرها؛ لا نجد للآية مضمونًا واقعيًا أو وجودًا خارجًا عن التصور العقلي، ومعنى ذلك أن مضمون الآية أو الخبر لا يكون له وجود إلا في التصور العقلي فقط، وهذا عين ما يقوله الفلاسفة من أن الظاهر ليس إلا تمثيلًا وتخييلًا على الناس»[2]، وصحيح أن الشرط الثاني الذي ذكره أبو حامد يقيد الأمر بصورة ما، لكن يبقى أن كل طائفة تدَّعِي أن برهانها هو البرهان القاطع والحق الواضح المبين الذي لا يصح خلافه.

والتأويل عند الرازي يجب ألا يكون محل اختلاف حول مشروعيته، وهو يرى أن «جميع فرق الإسلام مقرون بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار»[3]، ولم يحدد مراده بالتأويل، نعم، كل المسلمين مقرون بضرورة التأويل بمعنى التفسير، وكذلك صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر؛ لوجود دليل وبرهان قاطع، لكن المشكلة تبقى في هذا الكم الهائل من التأويلات الكلامية والفلسفية التي لا ضابط لها، والتي يمكن أن تتسلط على جميع نصوص الكتاب والسُّنَّة، وتفرغها من مضمونها.

---

(١) الغزالي «فيصل التفرقة» ص١٤٤ ـ ١٤٧.

(٢) د. محمد الجليند «ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل» ص٢٥٧.

(٣) الرازي «أساس التقديس» ص٩٨، ٩٩.

وقد حاول الرازي أن يُقَعِّد أصلًا كليًا للتأويل، وهو بدوره فرع عن قانونه للتعارض، كما كان الحال عند الغزالي، وخلاصة ما ذكره: أن أدلة النقل إذا خالفت قواطع العقل وجب تأويلها؛ لأننا إما أن نقبلها معًا ـ وذلك محال ـ وإما أن نكذب العقل، وفي تكذيبه تكذيب للنقل الذي ثبت عن طريقه، فما بقي إلا أن نقدم العقل، ونصوص السمع إما أن تؤول وإما أن تفوض[1]، وقد تقدم في المبحث السابق عرض هذا القانون ومناقشته، ويعد كتاب «أساس التقديس» نموذجًا تطبيقيًّا لذلك القانون؛ حيث أفرد الكتاب بأكمله لتأويل النصوص التي عدها متشابهة، وكان جُل تركيزه على نصوص الصفات الخبرية والفعلية.

وللرازي في هذا الكتاب تأويلات في غاية التكلف؛ منها ذكره في تأويل قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ۝﴾ [الفجر: ٢٢] من أن الرب هو المربي، فلعل ملكًا عظيمًا هو أعظم الملائكة كان مربيًا للنبي ﷺ، وكان هو المراد من قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾!![2] ولا يخفى ما في هذا المعنى من بعد، فمَن هذا الملك؟ وكيف كان يربي النبي ﷺ؟ وكيف يُعبر عنه بهذا اللفظ الموهم؟ إلى غير ذلك من الإشكالات.

وعلى نفس المنوال، ذكر الرازي في تأويل قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ﴾ [البقرة: ٢١٠] أن الآية حكاية عن معتقد اليهود، وهم مشبهة؛ ولذا ينتظرون أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة![3] ولا يزال المعنى الذي ذكره غير مقنع بوجه من الوجوه، فكيف يقرهم الله على اعتقادهم الباطل دون أن يبين فساده؟ ولماذا لم يحذر النبي ﷺ من أن يعتقدوا الآية على حقيقتها؟ ثم إن القرآن خطاب للبشرية جميعًا، وليس لطائفة بعينها، وكما هو معلوم فإن الرازي ـ كما حكي عنه ـ قد رجع عن التأويل في آخر حياته، معرضًا عن الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، ومؤثرًا طريقة الكتاب والسُّنَّة ومنهجهما السهل اليسير.

وقد استقر الفكر الأشعري في مراحله المتأخرة على منهج شبه متفق عليه تجاه الصفات، ويتلخص في إثبات صفات المعاني السبع؛ وهي: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام. وكذلك الصفات السلبية التي تنفي عن الله النقائص، أما الصفات الخبرية أو الفعلية الاختيارية فيجوز أن تؤول أو تفوض

---

(١) انظر: الرازي «المسائل الخمسون في أصول الدين» ص٣٩، ٤٠، و«معالم أصول الدين» ص٢٤، و«نهاية العقول» ص٢٣٢، و«أساس التقديس» ص٢١٠، ٢١١، ومحمد صالح الزركان «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية» ص٢٦١، ٢٦٢.

(٢) «أساس التقديس» ص١٣٣، ١٣٤.

(٣) «أساس التقديس» ص١٣١، ١٣٢.

بعد صرفها عن معناها الظاهر، وبذلك ابتعد المذهب كثيرًا عن آراء أئمته المتقدمين، وزادت درجة قربه من المعتزلة، وتشابهت في مواضع غير قليلة نوعية التأويلات المقدمة من كلا الجانبين[1].

مقارنة بين موقف المذهبين من التأويل:

إذا حاولنا أن نعقد مقارنة موجزة بين موقف المدرستين من التأويل، فيمكن أن نخرج **بالملاحظات الآتية**:

أ ـ هناك اتفاق في المفهوم الكلامي للتأويل، وهو صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى المعنى المرجوح بدليل، وليس هناك كبير فرق بين التعريفات التي قدمها أئمة المدرستين.

ب ـ اشترك المذهبان في تعداد الأسباب الداعية إلى التأويل؛ كتعارض النقل مع العقل، أو مع نصوص نقلية أخرى، أو إيهام ألفاظه للتشبيه، واتفقوا على أن التأويل لا بد منه في بعض الأحيان.

جـ ـ لم يختلف موقف المعتزلة من التأويل إذا استثنينا جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب، وكل رجال المذهب قائلون به، مع تفاوت في الدرجة من شخصية إلى أخرى. أما الأشاعرة فالتباين شديد الوضوح بين موقف أئمة المذهب الأوائل والمتأخرين.

د ـ بدأ التأويل عند المعتزلة مقارنًا لمرحلة النشأة، أما الأشاعرة فقد عارض أبو الحسن التأويل نظريًا، وقال به في مواضع قليلة، والميل الحقيقي نحوه ظهر على يد تلامذته، ويمكن أن نعد عبد القاهر البغدادي نقطة تحول بارزة في المذهب.

هـ ـ هناك تقارب ملحوظ بين موقف المعتزلة من تأويل الصفات الخبرية وموقف متأخري الأشاعرة، حتى على مستوى التأويل التفصيلي؛ فتفسير الاستواء بالاستيلاء، والعلو بالقهر، والوجه بالذات، واليد بالقدرة، والنزول بنزول الرحمة، إلى غير ذلك موجود عند الطائفتين، لكن تظل درجة التأويل عند المعتزلة أكثر بروزًا، ويكفي أن مسلكهم تجاه النصوص التي يعدونها معارضة للعقل ينحصر في التأويل، مما يجعل تركيزهم منصبًا عليه، أما الأشاعرة فلهم إلى جانب التأويل مسلك آخر هو التفويض، كما أنهم أثبتوا صفات المعاني خلافًا للمعتزلة الذين أولوها.

---

(١) انظر طرفًا من التأويلات الأشعرية عند: الجويني في «الإرشاد» ص١٥٥ ـ ١٦٤، و«الشامل» ص٥٤٣ ـ ٥٧٠، والرازي «أساس التقديس» ص٩٨ ـ ٢١٠، والآمدي «غاية المرام» ص١٣٥ ـ ١٤٣، ود. حسن الشافعي «الآمدي وآراؤه الكلامية» ص٣٣٥ ـ ٣٤٠، والسيوطي «تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه» ص١١٤ ـ ١٧٢.

المبحث الثاني

التفويض

يمثل التفويض محاولة أخرى ذات سمات مختلفة عن التأويل، وإن كان كلٌّ منهما يعد بمثابة وسيلة يُلجأ إليها للعمل على إزالة التعارض المفترض من وجهة النظر الكلامية، بين ظاهر نصوص النقل والعقل.

وبينما انطوت المحاولة السابقة ـ أي: التأويل ـ على نوع من الجرأة والإقدام والجزم بصرف النصوص عن مدلولاتها الظاهرة، وحملها على معنى معين، فإن هذه المحاولة اكتسبت قدرًا كبيرًا من الحيطة والحذر، واتسمت بالتردد وإيثار السلامة، والتوقف عن تحديد معنى ما، وتفويض العلم بذلك إلى الله وحده.

ولا يعني الاختلاف في الخصائص بين طريقتي التأويل والتفويض أنهما متباينتان تمامًا؛ بل ثمة قدر مشترك تجتمعان عليه، وهو القول بأن من الأدلة النقلية ما يمتنع اعتقاد ظاهره، ولا يصح الإيمان به على حقيقته؛ بل لا بد من اعتقاد أن الظاهر غير مراد، وأن هناك معنى آخر أراده الله ﷻ من هذه النصوص، ثم تختلف الطرق فيما بعد، فالمؤول يحدد معنى معينًا باجتهاده، ويحمل النص عليه، والمفوض يتوقف ويكل الأمر إلى الله وحده، ولكن الجميع متفقون على أن الظاهر غير مقصود.

كما تشترك الطريقتان في ميدان عملهما، وهو النصوص التي يعدها المتكلمون متشابهة، ويرون أن الرسول ﷺ لم يبين المراد منها، وقد اختلفوا هل كان يعلم معناها أم لا؟ فقال بعضهم: كان يعلم معناها لكنه لم يخبر أمته، وقال آخرون: بل لم يكن يعلم معناها لا هو ولا جبريل ولا سائر الصحابة، ومن ثم يتعذر العلم بذلك للبشر، ويختص به الله ﷻ وحده[1].

ويهمنا في هذا المبحث، أن نحدد بدقة مفهوم التفويض عند المتبنين له، ومدى اعتداد المدرستين الاعتزالية والأشعرية به كواحد من المسالك التي يُتعامل من خلالها

---

(١) انظر: عثمان علي حسن «منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد» (٢/ ٥٨٤).

مع الدليل النقلي، ولماذا ظهر عند إحدى المدرستين، واختفى عند الأخرى.

تعريف التفويض لغة:

التفويض مصدر للفعل «فوَّض» وأصل المادة «يدل على اتكال في الأمر على آخر، ورده عليه» يقال: فوَّض إليه الأمر تفويضًا: رده إليه، وجعله الحاكم فيه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأُفَوِّضُ أَمْرِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [غافر: ٤٤]؛ أي: أسلم أمري إلى الله، وأجعله إليه، وأتوكل عليه، فإنه الكافي لمن توكل عليه[(١)]، ومن دعاء النبي ﷺ[(٢)]: «وفوضت أمري إليك» ويقال أيضًا: قوم فوضى، ونعام فوضى: أي مختلطون، ومتساوون لا رئيس لهم، ويلزم من ذلك أن كلًّا منهم فوض الأمر إلى الآخر، ومنه قول الشاعر:

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ... ولا سراة إذا جهالهم سادوا[(٣)]

وتبدو الصلة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي واضحة، فالتفويض ردٌّ لمعاني المتشابهات إلى الله وحده، وتوكيله ﷻ في تعيين المراد منها.

تعريف التفويض اصطلاحًا:

استعمل مصطلح «التفويض» في أكثر من إطلاق تشترك جميعًا في معنى الرد والتوكيل:

أ ـ فيقصد به أحيانًا: رد ما غاب عنا، وما يعجز العقل عن إدراكه إلى الله ﷻ، فكل أمر تعذرت معرفته تفصيلًا، أو الإحاطة به؛ وجب على المكلف تفويضه إلى الشارع الحكيم وعدم الخوض أو كدِّ الذهن في البحث عنه، ويكاد هذا المعنى يكون متفقًا عليه بين سائر المسلمين[(٤)]، وقد منع ﷻ من القول عليه بغير علم، فقال: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٣٣﴾ [الأعراف: ٣٣]، وذم من اتبع ما لم يعلم، ونهى عن ذلك، فقال: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦].

وللإمام أحمد نص مهم في هذا المعنى، يوضح فيه منهج التسليم، وتفويض المعنى فيما لا تبلغه العقول، ولا تدركه الأفهام؛ حيث يقول: «ومن لم يعرف تفسير

---

(١) الطبري: «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» (٢٤/ ٧٠).

(٢) رواه البخاري (٢٤٧، ٦٣١١، ٦٣١٥)، ومسلم (٥/ ٥٦٢).

(٣) انظر في بيان المعنى اللغوي: ابن فارس «معجم مقاييس اللغة» (٤/ ٤٦٠)، والجوهري «الصحاح» (٣/ ١٠٩٩)، والفيروزآبادي «القاموس المحيط» (٢/ ٣٣٨)، وابن منظور «لسان العرب» (٧/ ٢١٠)، والفيومي «المصباح المنير» ص٧١٤، ٧٤٣، والمعجم الوسيط (٢/ ٧٣٢).

(٤) انظر: أحمد بن عبد الرحمٰن القاضي «مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات» ص١٤٨، ١٤٩، ود. سليمان الغصن «موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسُّنَّة» (٢/ ٨٣٠، ٨٣١).

الحديث، ويبلغه عقله، فقد كُفي ذلك وأحكم له، فعليه الإيمان به والتسليم له؛ مثل حديث الصادق المصدوق، وما كان مثله في القدر، ومثل أحاديث الرؤية كلها، وإن نبت عن الأسماع، واستوحش منها المستمع فإنما عليه الإيمان بها، وألا يرد منها حرفًا واحدًا»[1]. وثمة أقوال متعددة لأئمة السلف على نفس المنوال، وكلها يؤكد أن مبدأ التسليم وتفويض الكيفية لا بد منه في دائرة معينة من مسائل الاعتقاد؛ كإدراك ذاته وكنه صفاته ﷻ، وتفاصيل حكمته في جميع الأوامر والنواهي، وسائر الغيبيات الخارجة عن نطاق العقل البشري، ولا يعني ذلك بحال التناقض مع العقل أو إهماله، فليس في هذه الأمور ما يحكم العقل باستحالته أو امتناعه، ولا يأتي الشرع بمحالات العقول، وإن أتى أحيانًا بمحاراتها وما تعجز عن الإحاطة به[2].

ب ـ وأُطلق لقب المفوضة على إحدى فرق الروافض الغلاة، والتي زعمت أن الله خلق محمدًا ﷺ ثم فوض إليه خلق العالم وتدبيره، فهو الخالق دون الله ﷻ، ثم فوض رسول الله ﷺ تدبير العالم إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فهو المدبر الثاني، كذلك زعموا أن الأئمة ينسخون الشرائع، وتهبط عليهم الملائكة، وتظهر على أيديهم المعجزات. ولا نزاع حول خروج تلك الفرقة عن الإسلام بالكلية، وعدم اندراجها في عداد المسلمين أصلًا[3].

جـ ـ ويراد بالتفويض: صرف اللفظ عن ظاهره، مع عدم التعرض لبيان المعنى المراد منه، ؛ بل يُترك ويُوكل العلم به إلى الله، إما معنى وكيفية، وإما كيفية فقط[4]، وهذا المعنى هو المقصود من حديثنا في هذا المبحث.

أركان التفويض وأقسامه:

وللتفويض ركنان أساسيان ينبني في مجمله على تقريرهما[5]:

الأول: اعتقاد أن ظواهر بعض النصوص المتشابهة ـ كنصوص الصفات ـ تقتضي التشبيه والتجسيم، بناءً على أنه لا يُعقل لها معنى إلا ما هو معهود في الأذهان من صفات المخلوقين، ولذا تعين نفي هذا الظاهر، ومنع اعتقاده.

---

(١) اللالكائي «شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة» (١/ ١٥٧).

(٢) انظر: ابن تيمية «مجموع الفتاوى» (٤/ ٢٣٠، ٦/ ٣٧٥)، وابن القيم «الصواعق المرسلة» (٣/ ٩٥٧، ٩٠٨، ٩٩٧).

(٣) انظر: الأشعري «مقالات الإسلاميين» ص١٦، طبعة ريتر، وعبد القاهر البغدادي «الفرق بين الفرق» ص٢٧٠، والإسفراييني «التبصير في الدين» ص٧٥، والآلوسي «مختصر التحفة الاثني عشرية» ص١٢.

(٤) انظر: أحمد عبد الرحمٰن القاضي «مذهب أهل التفويض» ص١٥٢، والبريكان «القواعد الكلية للأسماء والصفات» ص٤٠.

(٥) انظر: أحمد عبد الرحمٰن القاضي «مذهب أهل التفويض» ص١٥٥.

الآخر: أن المعاني الحقيقية المرادة من هذه النصوص مجهولة تمامًا للمكلفين، ولا سبيل أمامهم للعلم بها؛ بل هي مما استأثر الله بعلمه، ولما كان تعيين المراد منها غير ممكن فالواجب تفويض المعنى والكيفية معًا إلى الله ﷻ، ولا يُجتهد في البحث عن معاني تلك النصوص بعد صرفها عن ظواهرها.

وأما أقسامه، فيمكننا من خلال التعريف الاصطلاحي المذكور آنفًا أن نجمله في نوعين[1]:

أ - تفويض الكيفية، وهو واجب على كل مسلم في كل ما يتعلق بالله ﷻ ذاتًا وصفات، وكذا سائر الغيبيات، وهذا النوع هو المراد من عبارات السلف التي ذكروا فيها التفويض.

ب - تفويض المعنى والكيفية معًا، فيصرف النص عن ظاهره ولا يثبت له أي معنى محدد، وهذا النوع محل إشكال واختلاف بين القائلين بالتفويض كمسلك تجاه النصوص المتشابهة، ومن نفوه وأنكروا أن يكون ممثلًا لموقف السلف من الصفات وما أشبهها.

بين التفويض والاتجاهات الأخرى:

مع أن التفويض بالمفهوم المتقدم قابل لأن يُستخدم في سائر أبواب العقيدة ومسائلها المتنوعة، فإن العرف الكلامي قد استقر على اللجوء إليه بصفة خاصة في أبواب الصفات ولا سيما الخبرية، والتي تعرف عندهم بأنها كل صفة اقتصر إثباتها على طريق الخبر الوارد في الكتاب والسُّنَّة، وأوهم ظاهرها مشابهة المخلوقين، ولا مدخل للعقل فيها سوى التصديق بعد ثبوت النص، وتنقسم إلى: **صفات ذاتية**؛ كالوجه، واليدين، والعينين، والنفس، والقدم، والساق.

وإلى **فعلية**؛ كالاستواء، والعلو والنزول، والإتيان والمجيء، والرضا والغضب، والفرح والسخط، وما أشبه ذلك.

ويندرج اتجاه التفويض في عداد الاتجاهات التي حاولت اتخاذ موقف ما حيال هذا النوع من الصفات، فتنوعت بها المناهج وتباينت الطرق، مما أفرز فرقًا ومذاهب شتى، ومنازعات وخصومات لا تكاد تنتهي، وفرَّق كلمة المسلمين، وشغل الفكر الإسلامي بما كان في غنى عن الاشتغال به، وكان من اليسير حل المشكلة برمتها لو تم التعامل معها بنفس الطريقة التي سلكها الصحابة والتابعون وسلف الأمة من إثبات ما أخبر به الله أو رسوله ﷺ، دون تشبيه أو تعطيل، مع إدراك الفرق الشاسع بين

---

(١) انظر: البريكان «القواعد الكلية» ص٤٠، وعثمان علي حسن «منهج الاستدلال» (٢/ ٥٨٠).

الحديث عن صفات الخالق، وصفات المخلوق، والاختلاف الكلي بين المجالين.

ومما يبين رسوخ تلك التفرقة في الصدر الأول أن النبيَّ ﷺ كان يذكر آيات الصفات وأحاديثها في مجالس تضم أناسًا متفاوتي الفهم، ومختلفي الإدراك منهم الحضري والبدوي، والقارئ والأمي، والفقيه وغير الفقيه، ولم يسأل أحدهم يومًا عن حقيقة صفة، أو يستوقف النبي ﷺ حين ذكرها، أو يقِس الصفات الإلـٰهية بالصفات البشرية.

وحتى يتضح الفرق بين التفويض والاتجاهات الأخرى نعرض لكلٍّ منها بصورة موجزة[1] فيما يلي:

١ ـ **اتجاه التشبيه والتجسيم**: ويُقصد به المبالغة في إثبات الصفات إلى درجة تسويتها بصفات المخلوقين، وهو نزعة يهودية الأصل، وكان أول ظهوره على يد أصناف من غلاة الروافض أشهرهم هشام بن الحكم الرافضي، ووُجد أيضًا عند عدد من الفرق كالسبئية، والبيانية، والمغيرية، والحلولية، والمفوضية[2]، وغيرهم الكثير، وهؤلاء إما ممثلون للخالق بالمخلوق، فيجعلون ذاته أو صفاته ﷻ كما هو الحال عند المخلوقين، وإما ممثلون للمخلوق بالخالق فيثبتون للمخلوق شيئًا مما يختص به الخالق من الأفعال أو الحقوق أو الصفات.

٢ ـ **اتجاه التعطيل**: ويراد به نفي الصفات وتعطيل النصوص الواردة بشأنها، عن طريق تفريغها وإخلائها من دلالتها الحقيقية على ما تضمنته من معانٍ، وينقسم إلى نوعين: تعطيل محض وتعطيل جزئي، والتعطيل المحض هو الذي قال به الفلاسفة والقرامطة صراحة؛ حيث نفوا الصفات مطلقًا عن الله ﷻ، ولعل أول من قال به من المسلمين جهم بن صفوان، والجعد بن درهم، والتعطيل المحض درجات متفاوتة، فهناك غلاة الغلاة الذين لا يصفون الله بالنفي ولا بالإثبات، ويسلبون عنه النقيضين، وهناك الغلاة الذين يصفونه بالسلب والإضافات دون صفات الإثبات، وهناك صنف ثالث، وهم الذين يثبتون الأسماء الحسنى دون ما تتضمنه من صفات.

٣ ـ **اتجاه التأويل**: وأصحاب هذا الاتجاه يثبتون الصفات التي لا يرونها مخالفة

---

(١) انظر في تعداد هذه الاتجاهات ومحاولة حصرها، مع شيء من التفاوت في التسمية والعدد: ابن تيمية «مجموع الفتاوى» (٥/١١٣ ـ ١١٧)، وابن القيم «مختصر الصواعق المرسلة» (٣/٩١٧ ـ ٩٢٥)، وابن حجر العسقلاني «فتح الباري» (١٣/٤١٨، ٤١٩)، والمقريزي «الخطط» (٣/٣١٦)، وأحمد القاضي «مذهب أهل التفويض» ص٧٤ ـ ١٣٨، والبريكان «القواعد الكلية» ص٢٦ ـ ٤٥.

(٢) انظر: عبد القاهر البغدادي «الفرق بين الفرق» ص٢٣٧ ـ ٢٤١، والإسفراييني «التبصير في الدين» ص٧٠، والشهرستاني «الملل والنحل» (١/١٠٣ ـ ١٠٨)، والرازي «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» ص٩٧ ـ ١٠٠.

للعقل أو موهمة لمشابهة الله بالمخلوقين، وما عدا ذلك يصرفونه عن ظاهره بأوجه التأويل المتعددة، وقد اختلفوا في الصفات التي تثبت أو تُؤوَّل، كلٌّ تبعًا لمذهبه، كما اختلفوا في التعيين التفصيلي لكل تأويل من تلك التأويلات.

٤ ـ **اتجاه التوقف**: وأصحابه قوم أحسوا بالحيرة والتردد أمام الخلافات المتعددة في هذه المسألة، فرأوا أن الأسلم التوقف عن اعتناق رأي، أو اتخاذ موقف معين تجاهها، وهم طائفتان: طائفة تقول بجواز أن يكون ظاهر النصوص صفة لائقة بالله وكماله، ويجوز ألَّا يكون المراد صفة الله، وطائفة أخرى تمسك عن هذا كله، ولا تزيد على تلاوة القرآن والحديث، معرضين بقلوبهم وألسنتهم عن هذه التقديرات.

والفرق بين الطائفتين: أن توقف الأولى قائم على الحكم بجواز الأمرين: الإثبات والنفي، دون ميل إلى أحدهما.

وتوقف الثانية قائم على عدم الحكم بشيء مطلقًا، فتوقف الأولى من جهة الإيجاب، والثانية من جهة السلب، وكلاهما توقف وعدم جزم برأي[١].

وليس في التوقف أي حل للمشكلة؛ بل هو نوع من الهروب ويلزم منه الشك والحيرة والجهل، ومن المعلوم قطعًا أن الله لا يحب الجهل ولا الحيرة ولا الشك، وإنما يحب العلم واليقين والرشاد[٢]، وقد ذم الحيرة وأصحابها فقال: ﴿حَيْرَانَ لَهُۥٓ أَصْحَٰبٌ يَدْعُونَهُۥٓ إِلَى ٱلْهُدَى ٱئْتِنَا﴾ [الأنعام: ٧١]، وذم التذبذب والتردد فقال: ﴿مُّذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَٰلِكَ لَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ وَلَآ إِلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [النساء: ١٤٣]، ثم إنه ﷻ وصف لنا نفسه بهذه الصفات لنعرفه بها، فوقوفنا عن إثباتها ونفيها عدول عن المقصود، وبُعدٌ عن الغاية التي أُنزل القرآن من أجلها، وصحيح أن هؤلاء حاولوا قطع الخلاف الدائر حول المسألة؛ لكن التوقف السلبي لم يكن أبدًا حلًّا مقنعًا للنفس والعقل، وقاطعًا للتساؤل والاستفسار.

٥ ـ **اتجاه الإثبات مع التنزيه**: وهو الموقف الوسط الخيار، المنبثق من قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وهو الذي سار عليه سلف الأمة وصفوتها من الصحابة والتابعين ومَنْ بعدهم، وفيه يثبت كل اسم أو صفة وردت في الكتاب أو السُّنَّة على ظاهرها اللائق بجلال الله وكماله، مع التنزيه التام والمباينة الكاملة عن مشابهة صفات المخلوقين، وقطع الطمع عن إدراك كنه الصفة أو كيفيتها، فهو إثبات دون تشبيه أو تجسيم، ووصف لله دون تحريف أو تعطيل أو توقف.

(١) انظر: ابن تيمية «مجموع الفتاوى» (٥/١١٧)، وأحمد عبد الرحمٰن القاضي «مذهب أهل التفويض» ص١٣٤.
(٢) انظر: ابن تيمية، المصدر السابق (٥/١٧٨، ١٧٩).

٦ ـ **اتجاه التفويض**: وهو موضوع دراستنا في هذا المبحث، وتقدمت الإشارة إلى معناه الاصطلاحي، ويمكن وصفه بأنه محاولة أرادت التوسط بين اتجاهي الإثبات والتأويل، فهو يشترك مع الإثبات في رفضه للتأويل، وتعيين معنى باجتهاد بشري تُحمل عليه النصوص؛ لكنه يتفق مع التأويل من جهة أخرى في القول بأن الظاهر من النصوص غير مراد؛ لإيهامه مشابهة المخلوقين، ثم يسكت المفوض فلا يحدد معنى، بينما المؤول يبحث عن هذا المعنى ويجتهد في تعيينه.

كما يُلاحظ أن التفويض يختلف عن التوقف، فالمتوقف لا يجزم بشيء مطلقًا ولا يستفيد أي معنى من النصوص، مكتفيًا بتلاوتها ومجوِّزًا كافة الاحتمالات، أو ساكتًا عنها كلها، فموقفه سلبي في كل مراحله، أما المفوض فيتخذ رأيًا بالنسبة لظاهر النصوص، وينفي إرادتها ـ فهو هنا إيجابي الموقف ـ ثم يشابه اتجاه التوقف في المرحلة التالية، فيسكت عن تحديد أي معنى من المعاني.

ولعله ظهر مما تقدم: الفرق بين رأي السلف ورأي القائلين بالتفويض، وأن ما شاع في كثير من الكتابات أن مذهب السلف هو التفويض هكذا على سبيل الإطلاق، أمر غير صحيح، ويحتاج ممن قال به أن يعيد النظر، ويدقق في سبر أقوال السلف الكثيرة حول هذا الموضوع[(١)].

نعم، لا شك أن السلف يفوضون الكيفية؛ لكنهم يثبتون المعنى اللائق بالله، أما المفوضة فإنهم يكيفون الأمرين، ولا يقال إن ثمة تلازمًا بين المعنى والكيفية، فحيثما فوضنا أحدهما وجب تفويض الآخر؛ لأن الفرق واضح بين الأمرين، والمكلف ـ مثلًا ـ يثبت لله ذاتًا موجودة، ويفهم من ذلك معنى معينًا؛ لكنه لا يستطيع أن يعلم بحال كيفية هذا الوجود وكُنْهه، كذلك يثبت لله صفة العلم ويفهم منها معنى الإحاطة والاطلاع على كل ما كان وما سيكون؛ لكنه لا يدرك كُنْه العلم ولا كيفيته ولا طريقة حصوله، وهكذا الحال في بقية الصفات، يفهم المعنى اللائق بالله، ثم يفوض الكيفية، أما عدم فهم كلا الأمرين فيؤول بنا إلى اتجاه التوقف الذي عرضنا له منذ قليل.

---

(١) انظر: د. محمد الجليند «ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل» ص٦٠ ـ ٦٥، ود. محمد بن محمد بن عبد العليم «تحفة الإخوان في صفات الرحمٰن» ص١ ـ ٢٩، ورضا بن نعسان معطي «علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين» وأحمد القاضي «مذهب أهل التفويض» ص٣٥١ ـ ٤٣٧، وعثمان علي حسن «منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد» (٢/٥٨٧ ـ ٥٩٢).

موقف المعتزلة من التفويض:

لم يظهر التفويض عند المعتزلة، ولم يقل به أحد من أئمة المذهب، وكان طبيعيًا أن يكون موقفهم كذلك، فقد استقر الفكر الاعتزالي على مسلكين في التعامل مع النصوص التي يرونها مخالفة لأدلة العقول:

الأول: تضعيف النص ورده والطعن في صحته إن كان من أخبار الآحاد؛ أي: ظني الثبوت.

الآخر: تأويله وصرفه عن ظاهره ـ أو بتعبيرهم رده إلى المحكم ـ إن كان قطعيًا في ثبوته.

ويبدو أن المعتزلة رأوا في هذين المسلكين حلًّا لمشكلة التعارض، فلم يلجؤوا إلى التفويض، ولا نكاد نعثر على أثر له في كتبهم الكلامية سوى نوع من تفويض الكيفية وليس المعنى، قالوا به عندما تعرضوا لأحوال القيامة وأمور الآخرة وما يتصل بذلك من السمعيات؛ كالميزان، والحساب، والصراط، وعذاب القبر، وما أشبهها من مسائل[(١)].

ويمكن أن نستخلص مجموعة من العوامل التي أدت إلى غياب ظاهرة التفويض عند المعتزلة ودفعتهم إلى عدم استخدامه؛ ومن أبرزها ما يلي:

أولًا: التباين الواضح بين التفويض كموقف يؤثر السلامة ويلتزم اتباع النصوص حرفيًا دون البحث عن معانيها، ويبتعد عن إعمال النظر العقلي بحثًا عن كنهها، وبين السمات العامة للفكر الاعتزالي، حيث الإعلاء من دور العقل ومكانته، والثقة البالغة في قدراته، وإمكانية التعويل عليه في كافة المجالات والقضايا دونما حجر أو قيد، وتحتم النظر العقلي واعتباره أول الواجبات وأهمها، فعن طريقه عُرف الله ﷻ، وعُرف صدق الأنبياء وصحة رسالتهم، وسائر أصول الاعتقاد.

وقد نتج عن هذه الثقة الكبيرة بالعقل نوع من الإقدام، وعدم التهيب في تناول أي مسألة، وإبداء الرأي حولها دون خوف أو وجل، أيًا كانت طبيعة الموضوع المراد بحثه، وقد رأينا نفرًا من المعتزلة ينتقدون الصحابة، ويُضعفون كثيرًا من الأحاديث الثابتة في «الصحيحين» لاعتقادهم أنها تخالف ضرورات العقول وقواطع الشرع، ويخالف التلميذ منهم شيخه، والابن والده، ويؤلف في الرد عليه، ومع وجود سمات العقلانية والاستقلالية والفردية في إبداء الآراء يختفي الاتباع والتوقف واختيار الأحوط، ومن ثم آثر المعتزلة التأويل كعمل عقلي على التفويض في حل مشكلة التعارض.

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار «شرح الأصول الخمسة» ص٧٣٢.

ثانيًا: غلبة رد الفعل في مواجهة المشبهة، مما أدى إلى المبالغة في الجانب المقابل، فالمعتزلة ظهروا في فترة انتشر فيها التجسيم والتشبيه عند بعض الاتجاهات المغالية، وطوائف من الشيعة، ويأتي على رأس هؤلاء مقاتل بن سليمان الذي نُقلت عنه أقوال في غاية الخطورة؛ كزعمه أن الله جسم وله جثة، وأنه على صورة إنسان، إلى آخر تلك الترهات التي عزاها إليه أبو الحسن الأشعري[1]، وهناك أيضًا السالمية، والكرامية، كما أعلن الشيعة الأوائل نظرية التجسيم، وأيدها فلسفيًا تحت تأثير رواقي هشام بن الحكم[2]، وبجانب هذا كله كانت المسيحية تجسم الله في الخلق، وتخلع على عيسى عليه السلام صفات الألوهية، واشتهرت اليهودية بالتجسيم، وامتلأ كتابها المقدس بالعديد من نماذجه.

ولذلك اهتم المعتزلة بهذه القضية اهتمامًا كبيرًا، ووجهوا جزءًا غير قليل من جهودهم للرد على هذه الطوائف ونقض أقوالهم، وكما هي عادة ردود الأقوال فقد وُجد لديهم نوع من المغالاة في الطرف المقابل فأسرفوا في النفي، واتهموا كل من أثبت الصفات من أهل السُّنَّة أو الأشاعرة بالمشبهة، فكان الأسلم الاقتصار على التأويل فحسب.

ثالثًا: ويتصل بالعامل السابق أن المعتزلة انشغلوا بصورة كبيرة في مواجهة خصوم الإسلام وأعدائه من المجوس، والمانوية، والزنادقة، والبراهمة، واليهود، والنصارى، وغيرهم، وربما وُوجهوا بوجود نصوص الصفات في القرآن، وأحسوا بأن التفويض لا يعد رأيًا حاسمًا يقطع شبهة الخصم وعناده، ويشوبه التردد والظهور بمظهر ضعيف الحجة الخالي من البرهان، فلم يقبلوه أو يلجؤوا إلى القول به.

رابعًا: إحساسهم بأن في التأويل مخرجًا كافيًا من التعارض المفترض بين النقل والعقل، وقد نص القاضي عبد الجبار على أن «دليل العقل إذا منع من الشيء، فالواجب في السمع إذا ورد ظاهره بما يقتضي ذلك الشيء أن نتأوله»[3]، ولم يذكر طريقة أخرى، وما دام التأويل كافيًا فلا حاجة للقول بالتفويض[4].

---

(١) انظر: الأشعري «مقالات الإسلاميين» ص١٥٢، ١٥٣، وعبد القاهر البغدادي «الفرق بين الفرق» ص٢٢٧ ـ ٢٤١، والإسفراييني «التبصير في الدين» ص٥٦ ـ ٧٠، ود. سهير مختار «التجسيم عند المسلمين مذهب الكرامية» ص١٢٤ ـ ١٢٦.

(٢) انظر: د. النشار «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام» (١/ ٢٨٩ ـ ٣٠٦).

(٣) انظر: القاضي عبد الجبار «المحيط بالتكليف» ص٢٠٠.

(٤) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (١٦/ ٣٨٠)، و«متشابه القرآن» (١/ ١٦)، وابن أبي الحديد «شرح نهج البلاغة» (٣/ ٢٧٧).

خامسًا: مفهوم المعتزلة للمحكم والمتشابه، وقد عرضنا له في المبحث السابق، ويهمنا في هذا الموضع ما انتهوا إليه من أن المتشابه كله يمكن العلم بمعناه، وليس فيه ما لا يدرك المراد منه، وكما يقول القاضي: «ليس في المتشابه آية إلا ويقترن بها ما يدل على المراد»[1]، وبناء على ذلك فالتشابه في اللفظ، وأما المعنى فلا بد «أن يكون المراد به واضحًا بالأدلة عليه من المحكمات»[2]؛ لأنه ليس في كتاب الله شيء إلا وقد أراد ﷻ به ما يمكن للمكلف أن يعرفه وإن اختلفت مراتب ذلك، ففيه ما يستقل بنفسه، وفيه ما يحتاج إلى قرينة إجمالية أو تفصيلية[3].

وفي تفسير آية آل عمران اختار المعتزلة كون الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه[4]، واستدلوا على ذلك بإجماع الصحابة والتابعين على تفسير القرآن، وحتى من رجَّح منهم الوقف على لفظ الجلالة فقد حمل المتشابه على ما استأثر الله بعلمه؛ كوقت قيام الساعة، والتأويل المنفي عنها هو العلم بوقت وقوعها لا أصل المعنى الوارد فيها.

ومن الأصول المقررة عند المعتزلة أن القرآن ليس فيه ما لا معنى له، أو ما لا يُفهم المراد منه، وقد عقد القاضي عبد الجبار فصولًا في كتابه «المغني» لتقرير ذلك[5]، وحجتهم أن المقصود من الخطاب معرفة مراد المخاطب؛ فوجب أن يكون هناك طريق إلى معرفة مراده وإلا كان عبثًا، ولا فرق بين أن يكون عربيًّا أو أعجميًّا، وكل هذا مما ينافي حكمة الله وعدله، كما أن الكلام لا يكون فصيحًا أو بليغًا أو معجزًا إلا مع العلم بمعناه، وبدونه تنتفي تلك الأوصاف[6]، وتفريعًا على هذا الأصل لا يوجد مجال للقول بالتفويض؛ لأن معنى المتشابهات واضح ولا خفاء فيه.

موقف الأشاعرة من التفويض:

برزت ظاهرة التفويض عند الأشاعرة، وآثرها كثير من أئمة المذهب على مسلك التأويل، الذي أحاط به الكثير من المشكلات والاعتراضات، ويكفي أن خصومهم من المعتزلة قد عولوا عليه تعويلًا كاملًا؛ فكان من اللازم البحث عن طريقة أخرى مخالفة لمنهجهم في التعامل مع النصوص.

---

(١) القاضي عبد الجبار «تنزيه القرآن عن المطاعن» ص٥٨.

(٢) القاضي عبد الجبار «المغني» (١٦/ ٣٨٣).

(٣) انظر: «متشابه القرآن» (١/ ١٦).

(٤) انظر: الزمخشري «الكشاف» (١/ ٣٣٨)، ود. عدنان زرزور «الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير» ص٣٣٨.

(٥) انظر: القاضي عبد الجبار «المغني» (١٦/ ٣٥٦، ٣٥٧).

(٦) المصدر السابق (١٦/ ٣٥٧)، وانظر: د. عدنان زرزور «الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير» ص٢٣٤.

وقد انتهى القرن الثالث الهجري - تقريبًا - ولم يكن للتفويض أثر يُذكر[1]، في الوقت الذي انتشر فيه التأويل، وتشعبت مناحيه على يد المعتزلة ومَن سبقهم من الفرق المنتهجة لنفس المسلك كالجهمية، وتكاد الكتب المصنفة في هذه الحقبة تخلو من الإشارة إلى التفويض، أو مناقشة أصحابه قبولًا أو ردًّا، سوى لمحة عابرة من ابن قتيبة (ت٢٧٦هـ) في كتابه «تأويل مشكل القرآن»، يعترض فيها على من نفى العلم بمعنى المتشابه مطلقًا، وهو الأساس الذي قام عليه مبدأ التفويض قائلًا: «ولسنا ممن يزعم أن المتشابه في القرآن لا يعلمه الراسخون في العلم، وهذا غلط من متأوليه على اللغة والمعنى، ولم يُنزل الله شيئًا من القرآن إلا لينفع به عباده، ويدل به على معنى أراده»[2].

وكلام ابن قتيبة يدل على وجود نفر من القائلين بالتفويض في زمانه، وإن لم يسمهم تحديدًا، كما أن مذهبهم يعم سائر المتشابهات، ولا يقتصر على الصفات وحدها، ولعل أبا منصور الماتريدي (ت٣٣٣هـ) من أوائل مَن مال إلى تفويض المعنى والكيفية في بعض الصفات الاختيارية - كالمجيء والاستواء - وتابعه على ذلك أصحابه من بعده[3].

وأما أبو الحسن الأشعري، فقد تبنى مسلك الإثبات في غالب الصفات الخبرية، ووُجدت له بعض صور التأويل في الصفات الفعلية الاختيارية، والمهم أنه لم يُعرف عنه القول بالتفويض؛ وإنما بدأ في الظهور لدى أتباعه في مرحلة لاحقة، ولا سيما عند الأشاعرة المهتمين بدراسة الحديث والأثر، والذين لهم تصانيف عديدة في هذا المجال، ولم يُعرف عنهم الاشتغال بمباحث علم الكلام الشائكة أو الإسراف في استخدام التأويل.

ويعد كلٌّ من الخطابي (ت٣٨٨هـ) والبيهقي (ت٤٥٨هـ) والنووي (ت٦٧٦هـ) نماذج واضحة لهذا الاتجاه[4]، وإذا أخذنا البيهقي من بينهم كمثال، فسوف نجد أنه اختار في تعامله مع صفات الفعل الاختيارية إحدى طريقتين: إما التأويل، وإما التفويض، وهذا المسلك الأخير طبقه على صفات الاستواء والنزول، والمجيء والإتيان، ناسبًا

---

(١) انظر: أحمد عبد الرحمٰن القاضي «مذهب أهل التفويض» ص١٨٤.

(٢) ابن قتيبة «تأويل مشكل القرآن» ص٨٩.

(٣) انظر: أحمد عوض الحربي «الماتريدية دراسة وتقويمًا» ص١٦٢، ١٦٦، وأحمد عبد الرحمٰن القاضي «مذهب أهل التفويض» ص١٨٩.

(٤) انظر: الخطابي «أعلام الحديث» (٣/ ١٩١١)، و«معالم السنن» (٥/ ١٠١، ١٠٢).

ذلك إلى السلف ومتقدمي أصحابه الذين لم يفسروا أمثال هذه الصفات ولم يشتغلوا بتأويلها[1].

وخلافًا لهذا الاتجاه اتخذ أبو بكر بن فورك موقفًا معارضًا للتفويض، وردَّ على أصحابه بشدة، وعقد فصلًا في كتابه «مشكل الحديث وبيانه» يُبطل فيه مذهب مَن قال: إن الأخبار المروية في نصوص الصفات لا يجب الاشتغال بتأويلها وتخريجها وتبيين معانيها وتفسيرها، مستدلين بعبارات مروية عن السلف يأمرون فيها بإمرار الصفات كما جاءت دون تعرض لها، وخلاصة رد ابن فورك أن النبي ﷺ إنما خاطبنا بلغة العرب، وبألفاظها المعقولة فيما بينها، والمتداولة عندهم.

ولا بد أن يكون لتلك الألفاظ معنى صحيح مراد من الإخبار بها، وإلا لزم نسبتها إلى العبث، ولا طريق لمعرفة تلك المعاني إلا بواسطة اللغة، وعليه فإن القول بامتناع معرفة المعنى يؤدي إلى كون الخطاب لغوًا، ويفرغه من الفائدة، ولا يليق شيء من ذلك بالنبي ﷺ، وأما قول السلف: أَمِرُّوها كما جاءت، فيُحمل على عدم الزيادة فيها أو النقصان منها؛ لئلا يؤدي إلى وقوع الغلط وتحريف المعاني[2].

ولم يُكتب لمعارضة ابن فورك قبول واسع أو استمرارية داخل المذهب، وظل عدد من أئمته يتبنون القول به، كما هو الحال عند إمام الحرمين الجويني، الذي اختار أولًا مسلك التأويل كما في «الإرشاد»[3] و«الشامل»[4]، ثم عاد أخيرًا إلى التفويض في رسالته «النظامية»؛ حيث ذكر اختلاف العلماء في نصوص الصفات وتعدد آرائهم نحوها «فامتنع على أهل الحق فحواها وإجراؤها على أفهام أرباب اللسان منها، فرأى بعضهم تأويلها... وذهبت أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب ﷻ»[5].

ثم أوضح الرأي المختار عنده، فقال: «والذي نرتضيه رأيًا، وندين الله به عقدًا، اتباع سلف الأمة، فالأولى الاتباع وترك الابتداع»[6]، ويتمثل الاتباع لديه في اعتقاد تنزه الباري عن صفات المحدثين، وعدم الخوض في تأويل المشكلات؛ بل يوكل معناها إلى الرب ﷻ. ومن الواضح أنه تفويض للمعنى والكيفية وليس للكيفية

(١) انظر: البيهقي «الأسماء والصفات» ص٤٤٣، ٤٤٦.

(٢) انظر: ابن فورك «مشكل الحديث وبيانه» ص٥٢٢ ـ ٥٢٥، تحقيق: موسى محمد علي.

(٣) انظر: الجويني «الإرشاد» ص١٥٥ ـ ١٦٤.

(٤) انظر: الجويني «الشامل» ص٥٤٣ ـ ٥٧٠.

(٥) «الرسالة النظامية» ص٢٣، تحقيق: محمد زاهد الكوثري.

(٦) المصدر السابق، نفس الصفحة.

وحدها، وسبق أن أشرنا إلى الفرق بين موقف السلف والتفويض بمعناه الاصطلاحي.

وعلى يد الغزالي ظهرت فكرة جديدة لم يكن لها وجود عند أئمة الأشاعرة السابقين؛ وهي تنوع طريقة التعامل مع النصوص الموهمة للتشبيه بتنوع أصحابها، فللخواص طريقة وللعوام أخرى، فالخواص يجوز لهم التأويل بقيود وضوابط محكمة إلا إذا تعارضت الاحتمالات فالأولى التفويض، ولا يصح لهم إظهار التأويل أو كشفه لمن دونهم في الدرجة، وأما العوام فالواجب عليهم تفويض معاني النصوص وكيفياتها إلى الله ﷻ، وعدم السؤال أو البحث عن كنهها، وينبني تفويضهم على وظائف سبع، لا بد لهم من تحقيقها، وهي:

١ ـ **التقديس**: ويعني تنزيه الرب عن الجسمية وتوابعها.

٢ ـ **التصديق**: وهو الإيمان بما قاله ﷺ، على الوجه الذي قاله أو أراده.

٣ ـ **الاعتراف بالعجز**: فيُقر بأن معرفة مراده تعالى ليست على قدر طاقته، وأن ذلك ليس من شأنه وحرفته.

٤ ـ **السكوت**: بألا يسأل عن المعنى ولا يخوض فيه، ويعلم أن سؤاله عنه بدعة، والخوض فيه مخاطرة.

٥ ـ **الإمساك**: فلا يتصرف في الألفاظ الواردة بالتصريف والتبديل بلغة أخرى، أو الزيادة فيها أو النقصان منها، أو الجمع والتفريق؛ بل ينطق باللفظ كما هو دون تغيير.

٦ ـ **الكف**: بأن يكف باطنه عن البحث عنه والتفكير فيه.

٧ ـ **التسليم لأهل المعرفة**: فيعتقد أن ذلك إن خفي عليه لعجزه فليس يخفى على رسول الله ﷺ أو على الأولياء والصديقين[1].

ويلاحظ أن الوظائف السبع المذكورة تؤكد تبني الغزالي للتفويض كموقف واجب في حق العوام، وكلها يؤول إلى توكيل معاني النصوص، ورد العلم بها إلى الله وحده مع عدم اعتقاد ظاهرها، وبذلك تُحفظ عقائد العوام عن التشويش، ويُمنعون من التفكير والبحث عما لا يمكنهم أن يحيطوا به أو يصلوا من وراء الخوض فيه إلى طائل؛ لكن الغزالي يفترق في مفهومه للتفويض عن المعنى الاصطلاحي الدقيق الذي أشرنا إليه من قبل، فهو يثبت العلم بمعنى المتشابه للأولياء، ومَنْ أشبههم من الراسخين في العلم، خلافًا لغيره الذين يرون أن العلم بمعاني المتشابه موقوف على الله ﷻ وحده دون سواه.

---

(١) الغزالي «إلجام العوام عن علم الكلام» ص٦١، ٦٢، ضمن رسائل الإمام الغزالي، المجموعة الرابعة.

واختلفت مواقف الرازي، فتارة يختار التفويض مؤثرًا على التأويل[1]، وتارة أخرى يقدم التأويل عليه[2]؛ لكن تظل طرق إزالة التعارض بين النقل والعقل عنده محصورة في كلا المسلكين، فالنقل إما أن يؤول وإما أن يفوض[3]، وحينما رجح التفويض علل ذلك بأنه الموافق لمقتضى الوقف على لفظ الجلالة من قوله ﷻ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[4]، ولإجماع الصحابة على عدم الخوض في المتشابهات، ولأن التأويل لا يخلو من الاعتماد على الظن فكان الأحوط تركه، والاكتفاء بما هو يقيني لا شبهة فيه.

لكنه في مواضع أخرى أحس بعدم كفاية التفويض، وعجزه عن إزالة الشبه والشكوك التي ربما ثارت في النفوس، مما يوجب الرجوع إلى التأويل والتمسك به، وهذا ما فعله في التفسير حينما تكلم عن آية الاستواء، وأثبت استحالة أن يكون معناها الظاهر ـ وهو الاستقرار والقعود ـ مرادًا، ثم ذكر مذهب من قال: لا نشتغل بالتأويل؛ بل نقطع بأن الله تعالى منزه عن المكان والجهة ونترك تأويل الآية، وضعَّفه من وجهين:

الأول: أنه إن قطع بأن الله منزه عن المكان والجهة فقد قطع بأنه ليس مراد الله تعالى من الاستواء الجلوس، وهذا هو التأويل.

الآخر: أنه إن لم يقطع بتنزيه الله عن المكان والجهة؛ بل بقي شاكًّا فيه فهو جاهل بالله تعالى، اللَّهُمَّ إلا أن يقول: أنا قاطع بأنه ليس مراد الله تعالى ما أشعر به ظاهره، بل مراده شيء آخر؛ ولكني لا أبين ذلك المراد خوفًا من الخطأ، فهذا يكون قريبًا، وهو أيضًا ضعيف[5].

ويدل كلام الرازي المذكور على ما سبقت الإشارة إليه من اشتراك التفويض مع التأويل في صرف الألفاظ عن ظواهرها، والإقرار بأن هذا الظاهر غير مراد قطعًا، كما ينطوي التفويض على حالة من التردد والتوقف بين الإثبات والنفي وعدم اختيار موقف جازم، وهو ما أسماه الرازي شكًّا وجهلًا.

ثم استقر الفكر الأشعري في مراحله المتأخرة على حصر مسالك التعامل مع نصوص الصفات في التأويل أو التفويض، وصار ذلك من الأسس المهمة التي تصاغ

---

(١) انظر: الرازي «أساس التقديس» ص٢٢٣، ٢٢٨، و«التفسير الكبير» (٧/ ١٨٣)، (١٤/ ٩٤).

(٢) انظر: الرازي «التفسير الكبير» (٢٢/ ٧، ٨).

(٣) انظر: الرازي «معالم أصول الدين» ص٢٤، و«الأربعين في أصول الدين» ص٢/ ٢٥١ ـ ٢٥٤، و«المطالب العالية» (٩/ ١٣ ـ ١١٩).

(٤) انظر: الرازي «أساس التقديس» ص٢٢٣.

(٥) انظر: الرازي «التفسير الكبير» (٢٢/ ٧).

في متون العقائد عند المتأخرين، كما هو الحال عند صاحب «جوهرة التوحيد» أحد المتون الأشعرية التي تدرس حتى يومنا هذا، فهو يقول في هذا الصدد:

وكل نص أوهم التشبيها أوِّله أو فَوِّض ورُمْ تنزيها[1]

أي: بعد التأويل الإجمالي الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره فوِّض المراد من النص الموهم إليه تعالى، وقد اتفقت كلمة رجال المذهب على نسبة التفويض إلى السلف، وأصبح من الثابت تصوير موقفهم على أنه الإيمان بالصفات وتفويض معناها إلى الله، مع عدم تفسيرها، وتنزيهنا لله عن حقيقتها، ويبقى موقف الخلف وهم الذين لجؤوا إلى التأويل واضطروا إليه؛ لظروف وملابسات جدت في أزمانهم.

وترتب على هذا الفهم لموقف السلف، وكونه التفويض وليس الإثبات ـ محاولة إزالة الفوارق بينه وبين رأي الخلف، فمذهب السلف أسلم، ومذهب الخلف أعلم وأحكم، مع أن المفترض وجود تلازم بين العلم والسلامة، وكلما كان الشيء أعلم كان بالضرورة أحوط وأسلم؛ لأن الجميع متفقون على تنزيه الله عما يوجبه ظاهر النص؛ إذ هذا الظاهر يفيد التشبيه، كما أنهم متفقون على ضرورة التأويل؛ ولكن تأويل السلف إجمالي؛ يعني: السكوت وترك المعاني المحتملة، أما تأويل الخلف فتفصيلي، ولعل ما تقدم كان كافيًا في بيان الاتجاه الحقيقي لموقف السلف وأنه الإثبات وليس التفويض، وبذلك يظل الفرق قائمًا بوضوح بينه وبين موقف الخلف.

وقد تنوعت آراء أئمة الأشاعرة ـ النظرية والتطبيقية ـ بين اختيار التفويض أو التأويل ومدى التفضيل بينهما، ويمكننا من خلال استعراض مسيرة المذهب أن نلحظ عدة اتجاهات على النحو التالي[2]:

أ ـ من حكى قول أهل التفويض وأهل التأويل، مع ميل أو ترجيح للتفويض غالبًا؛ كالحافظ ابن حجر الذي أوجب الإعراض عن التأويل في النصوص المتشابهة «والتفويض إلى الله في جميعها، والاكتفاء بالإيمان بكل ما أوجب الله في كتابه، أو على لسان نبيه إثباته له، أو تنزيهه عنه على طريق الإجمال، ولو لم يكن في ترجيح التفويض على التأويل، إلا أن صاحب التأويل ليس جازمًا بتأويله، بخلاف التفويض»[3] لكفى بذلك مرجحًا.

ب ـ ومنهم من ذكر المذهبين مع ترجيح لمذهب التأويل؛ كما هو قول العز بن

---

(١) انظر: «المختار من شرح البيجوري على الجوهرة» ص١٠٧، و«حاشية محمد الأمير على شرح عبد السلام بن إبراهيم المالكي» ص٩٨، ٩٩.

(٢) انظر: د. سليمان الغصن «موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسُّنَّة» (٢/ ٨٤٩).

(٣) انظر: ابن حجر «فتح الباري» (١٣/ ٣٩٥).

عبد السلام، وابن برهان (المتوفى بعد ٤٣٠هـ) والزركشي[١].

جـ ـ ومنهم من ذكر المذهبين مع ترجيح لمذهب التفويض ورد لمذهب التأويل؛ كما فعل الجويني في الرسالة النظّامية[٢].

د ـ ومنهم من يُخير الناظر بين الأمرين، كما هي طريقة المتأخرين، وسبق أن ذكرنا قول صاحب الجوهرة:

وكل نص أوهم التشبيها فوضه أو أول ورم تنزيها[٣]

ويبقى سؤال عن عوامل ظهور التفويض عند الأشاعرة، ولماذا اختاره عدد كبير منهم بديلًا عن التأويل، وما الذي جعلهم يخالفون المعتزلة في موقفهم من هذا المسلك؟ ويبدو أن هناك مجموعة أسباب وليس سببًا واحدًا وراء ذلك؛ لكن لعل أهمها:

١ ـ مفهوم المحكم والمتشابه عندهم، فبينما منع المعتزلة اشتمال القرآن على ما لا يُفهم معناه جوَّز عدد من الأشاعرة وقوع ذلك، مستدلين بالوقف على لفظ الجلالة في آية آل عمران، وبوجود الحروف المقطعة أوائل السورة، وبأن الإنسان إذا وقف على المعنى وأحاط به تفصيلًا سقط وقعه عن القلب، ولم يكد ذهنه بالتفكير فيه، أما إذا لم يقف على المقصود مع جزمه بأن المتكلم بذلك أحكم الحاكمين، فإنه يبقى ملتفتًا إليه بقلبه، ومفكرًا فيه على الدوام، وفي ذلك مصلحة عظيمة، كما أن الطاعة والانقياد في هذا النوع أشق بكثير، وأعظم ثوابًا من النوع الذي عرفه المكلف، وأدركه إدراكًا كاملًا[٤].

٢ ـ موقف المذهب الأشعري العام من الدليل النقلي ـ ولا سيما المتقدمين ـ وإنزاله المكانة اللائقة به، إضافة لذم أئمة المذهب الأوائل الإسراف في التأويل، ووصفهم المعتزلة بذلك، فكان من المناسب البحث عن طريقة أخرى مغايرة.

٣ ـ انضمام كثير من المحدِّثين إلى المذهب الأشعري، ومتابعتهم له في عدد من المسائل الجوهرية، من أمثال: البيهقي، والنووي، وابن عساكر، والسبكي، وغيرهم، وهؤلاء ـ كما هو معروف عنهم ـ يميلون بحكم النشأة والتخصص إلى الناحية الأثرية، ويبتعدون عن دقائق المباحث العقلية، ويبدو أنهم في نظرتهم لنصوص الصفات وُوجهوا بمشكلة أرادوا لها حلًّا شافيًا، فإثبات الصفات على ظاهرها يلزم عنه بعض

(١) انظر: الزركشي «البرهان» (٢/ ٧٨ ـ ٨٠).
(٢) انظر: الجويني «الرسالة النظامية» ص٢٣.
(٣) «شرح البيجوري على الجوهرة» ص١٠٧.
(٤) انظر: الرازي «أساس التقديس» ص٢١٥، ٢١٦.

اللوازم التي ظنوا بحكم التأثيرات الكلامية عدم إمكانية التخلص منها؛ كالتجسيم والتشبيه، ومن جهة أخرى فإن من الصعب عليهم أن يقبلوا التأويل وقد تتابعت نصوص علماء الأثر الذين يعظمونهم على ذمه والتحذير منه، ومن ثم وجدوا أن الحل الأمثل هو سلوك طريق وسط بين الإثبات والتأويل؛ وهو تفويض المعنى والكيفية معًا، ومن المؤكد أن هؤلاء النفر بما لهم من شهرة وقبول في المجتمع المسلم عضدوا من فكرة التفويض وساعدوا على نشرها.

٤ ـ شيوع سمة التوسط، والتوفيق بين الأقوال المتعارضة في المذهب الأشعري ابتداء من شيخه أبي الحسن، وقد تتابع كثير من الباحثين[1] على وصف الفكر الأشعري بأنه وسط بين المعتزلة وأصحاب الحديث، وبين الاتجاه العقلي والاتجاه الأثري النقلي، وعلى نفس الوتيرة جاء التفويض كحل وسط بين مذهب السلف المتمثل في الإثبات مع التنزيه، ومذهب المعتزلة المتمثل في التأويل.

٥ ـ احتكاك الأشاعرة بالعوام وخوفهم من كل ما يمكن أن يؤثر على عقائدهم، فقد قُدِّر للمذهب الأشعري أن تكون له سيطرة واضحة في كثير من بقاع العالم الإسلامي، وأن يكون المذهب الرسمي لبعض دوله، خلافًا للفكر الاعتزالي الذي كان في مجمله مذهبًا للخاصة، حتى في الفترة التي تولى فيها أفراد من المعتنقين له الخلافة؛ كما في زمان المأمون.

وقد تنوعت عوامل انتشار المذهب الأشعري[2]؛ ومن أهمها نشأة المذهب في بغداد التي كانت وقتها عاصمة العالم الإسلامي من الناحيتين السياسية والعلمية الفكرية، وانضمام كثير من العلماء والمفكرين الأفذاذ الذين لاقوا قبولًا وشهرة واسعة إلى المذهب؛ كالباقلاني والجويني والغزالي والرازي، ثم فكرة التوسط التي أشرنا إليها آنفًا، والناس حينذاك كانوا نافرين من المعتزلة؛ لدورهم في محنة الإمام أحمد، ولآرائهم العقلية التي تستعصي على أفهام العوام، وكثرة الآراء الغريبة والأقوال المصادمة للثوابت عند أكثرية الناس، كما لا ننسى ما قُدِّر للمذهب الأشعري من مناصرة عدد من ولاة الأمور؛ كالوزير نظام الملك، وصلاح الدين الأيوبي، وغيرهما، والعوام بطبعهم يتأثرون بآراء الحكام إيجابًا وسلبًا.

---

(١) انظر: ابن عساكر «تبيين كذب المفتري» ص١٤٩ ـ ١٥٢، ومقدمة الكوثري للكتاب ص١٩، وزهدي جار الله «المعتزلة» ص٢٠٢، ٢٤٥، ودي بور «تاريخ الفلسفة في الإسلام» ص١١٨، ود. أحمد محمود صبحي «الأشاعرة» ص٣٤، ود. علي المغربي «الفرق الكلامية» ص٢٨٠.

(٢) انظر: د. أحمد محمود صبحي «في علم الكلام: الأشاعرة» ص٣٨ ـ ٤٢، ود. أحمد جاد «فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي» (١/ ٥٢ ـ ٦٢).

وفي ظل هذه الغلبة كان طبيعيًّا أن يتصدر أئمة الأشاعرة لتعليم العوام، والتدريس لهم، وتلقينهم مسائل العقيدة وقضاياها، والقول بتأويل نصوص الصفات متشعب المناحي، ومشكلاته لا تكاد تنتهي، ويُخشى من الإسراف فيه على عقائد العامة؛ حيث يفتح الباب للتساؤلات، والبحث فيما لا طائل وراءه، فكان الحل الأسلم أن يكفوا كلية عن الخوض في هذا الأمر، وأن يُلزموا بالتفويض، الذي لا مجال فيه للتفسير أو السؤال أو البحث عن معنى الصفة وكنهها، وبذلك تسلم عقائدهم، ويتسنى «إلجام العوام عن علم الكلام».

وأخيرًا، فمما يؤخذ على المذهب الأشعري في تبنيه للتفويض أن كثيرًا من أئمته القائلين به جوَّزوا الاختيار بينه وبين التأويل[1]، مع أن ما ساقوه من أدلة واعتبارات على مشروعيته[2]، لو صحت، لصار القول به واجبًا وليس أمرًا اختياريًّا، كما أن تطبيقه لديهم اتسم بنوع من الانتقائية، فصفات المعاني السبع؛ وهي الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام لا يصح فيها مطلقًا التأويل أو التفويض، والصفات الخبرية أثبتها المتقدمون دون شعور باحتياجها للتأويل أو التفويض، أما المتأخرون فتراوحت مواقفهم بين الأمرين، وتبقى صفات الأفعال الاختيارية، وأكثرية المذهب على تأويلها أو تفويضها.

ويلاحظ أن ما أولوا أو فوضوا بسببه الصفات الخبرية موجود بعينه في الأنواع الأخرى، فإذا كان إثبات الوجه موهمًا للتشبيه؛ لأن للمخلوق وجهًا، فكذلك الأمر في صفات السمع والبصر والكلام، وخصومهم من المعتزلة يلزمونهم بنفس الإلزام، فإن قيل: إن سمعه تعالى وبصره وكلامه ليس كسمع المخلوقين وبصرهم وكلامهم، فهذا الكلام بعينه يصح في صفة الوجه وسائر الصفات الخبرية، فوجهه ﷻ لا يماثل وجوه المخلوقين ولا يشابهها.

ويبقى الحل الفطري السهل اليسير؛ وهو إثبات كل ما ورد في الكتاب والسُّنَّة على الوجه اللائق بالله ﷻ، دون مزيد بحث أو جدال، أو خوض في تفصيلات لم يكلف الله العباد بالنظر فيها، ولن يصلوا إلى حل حاسم بشأنها مهما أعملوا العقل وأتعبوا الفكر، فالله ﷻ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] وكفى بذلك علاجًا، وحلًّا جامعًا بين الإثبات والتنزيه، دون إفراط أو تفريط.

(١) انظر: ابن العربي «العواصم من القواصم» (٢/ ٣٠٧).
(٢) انظر: الغزالي «إلجام العوام» ص٩٢ ـ ٩٨، والرازي «أساس التقديس» ص٢٢٣ ـ ٢٢٨، و«التفسير الكبير» (٧/ ١٩٠ ـ ١٩٢).

الخاتمة

وأخيرًا، وفي نهاية رحلتنا مع هذه الدراسة، التي حاولت ـ قدر الإمكان ـ أن تعطي صورة واضحة ومفصلة لحقيقة الموقفين الاعتزالي والأشعري من حجية الدليل النقلي، وكيفية الاستشهاد به، ومسلكهم في التعامل معه ـ يمكن استخلاص مجموعة من النتائج، تعد في الوقت ذاته بمثابة إجابة عن عدة تساؤلات وضعتها نصب عيني منذ بدء الرسالة وحتى انتهائها مرورًا بفصولها ومباحثها المتنوعة، وأعتقد أنها تمثل لُبَّ مقصود البحث، وتحدد فكرته الأساسية، مما يجعل الجواب عنها منبئًا عما انتهى إليه من حقائق وآراء.

والسؤال الرئيس الذي أقمت عليه الدراسة بأكملها هو: هل كان الدليل النقلي حجة مقبولة، ومصدرًا معتمدًا في مجال الاستشهاد على إثبات المسائل العقدية وتأسيسها عند متكلمي المعتزلة والأشاعرة على المستويين النظري المجرد، والتطبيقي الفعلي؟

وقد استلزمت الإجابة عنه التعرض لعدد من الأسئلة التفصيلية التي انبثقت عن ذلك السؤال العام:

١ ـ فكان لا بد من البدء بتحديد المصطلحات، والبحث عن مفهوم الدليل النقلي وأنواعه عند المدرستين.

٢ ـ ثم التساؤل عن مدى حجية هذا الدليل على المستوى النظري؛ أي: من حيث الثبوت؟

٣ ـ وهل هو حجة في جميع المسائل العقدية أو في بعضها دون الآخر، وما الأسس التي حكمت الاستشهاد به؟

٤ ـ وما حدود علاقته بالعقل، وفاقًا أو خلافًا؟

٥ ـ وما المخرج الواجب اتباعه إذا افْتُرِض وحدث تعارض بين النقل والعقل، وأيُّ الدليلين أولى بالتقديم؟

وفي النقاط التالية عرض لإجابة تلك التساؤلات الخمسة بصورة موجزة ومركزة، مع العناية بالمقارنة بين آراء المعتزلة والأشاعرة تجاهها.

أولًا:

ليس هناك كبير فرق بين آراء المدرستين حول تحديد المفاهيم الأساسية التي قامت عليها الدراسة؛ كالحجية والدليل بشقيه النقلي والعقلي، كما وجدت نفس التقسيمات تقريبًا، وانحصر مفهوم الدليل النقلي عندهم فيما ورد بطريق الرواية والنقل عمن يُحتج بكلامه، وأنواعه هي: الكتاب، والسُّنَّة، والإجماع.

ثانيًا:

أما عن حجية الدليل النقلي من حيث الثبوت:

أ ـ فقد اتفقت كلمة المدرستين، وسائر المسلمين جميعًا، على حجية النص القرآني، وقطعية ثبوته، واستفاضت نصوصهم في تقرير ذلك وتأكيده، كما قاموا بجهود مشكورة في الدفاع عن حجية القرآن أمام الطاعنين، ومثيري الشبه حولها، سواء أكانوا من الزنادقة والملحدين، أم من الفرق المنتسبة إلى الإسلام ظاهرًا وحقيقتها خلاف ذلك، وقد استحوذت هذه الجهود على جانب كبير من أنشطتهم، كما كان لها أثر بالغ الوضوح في طريقة صياغتهم للمسائل الكلامية ومنهجهم في التعامل مع الدليل النقلي.

ب ـ أثيرت عدة اتهامات حول موقف المدرستين من حجية القرآن ثبوتًا أو احتجاجًا، واخْتُصَّ المعتزلة بالنصيب الأكبر منها؛ ولكن بعد النظر والمناقشة الفاحصة لمضامينها تبيَّن أن جزءًا منها لم يثبت، وإنما هو من تشنيعات الخصوم وإلزامهم الآخرين بلوازم مذهبهم، وإن لم يصرحوا بها، ومنها ما يرجع إلى الخوض في تدقيقات لا طائل وراءها أدت إلى الوقوع في بعض الأقوال الشاذة، التي شغلت الأمة دونما مبرر؛ لكن مع ذلك فليس فيها ما يخدش ـ صراحة ـ حجية القرآن أو قطعية ثبوته.

جـ ـ انتهى البحث إلى أنه لا خلاف بين المذهبين حول حجية السُّنَّة في ذاتها، من حيث هي كلام المعصوم ﷺ، وقد اتفقا على عدها ضمن المصادر التي يُتوصل بها إلى معرفة الحقائق، وتقارب مفهومها وأقسامها عندهما، وليس بصحيح ما أشيع عن المعتزلة من إنكار حجية السُّنَّة، وقد أثبت من خلال نصوصهم عكس ذلك، وتم رصد بعض الشواهد الدالة على اهتمامهم بالسُّنَّة، وإن ظلت ظواهر فردية لا تنطبق على المذهب ككل، ولا تمثل خطًّا عامًّا للفكر الاعتزالي، كما اصطدمت في كثير من الأحيان بمسالكهم العملية تجاه الحديث والمحدِّثين.

د ـ يعد قبول الأحاديث المتواترة، والاحتجاج بها محل اتفاق بين المدرستين، وإن وُجد لدى بعض أفراد من المعتزلة نوعية من الشروط التي تضيق كثيرًا من دائرة التواتر؛ بل ربما جعلت تحققه مستحيلًا، كما أنهم نازعوا في ثبوت عدد من الأحاديث المتواترة التي تخالف آراء المذهب ومعتقداته.

هـ ـ أظهر البحث أن الاتجاه السائد عند المعتزلة، وجماهير الأشاعرة ـ لا سيما المتأخرين، خلافًا لمتقدميهم ـ يميل إلى أن أخبار الآحاد لا تفيد إلا الظن، ويجب العمل بها في مجال التعبد؛ بينما لا يصح التعويل عليها في إثبات المسائل العقدية، وبناء على ذلك لم يقبلوا كثيرًا من الأحاديث المنقولة آحادًا، والواردة في أمور الاعتقاد، وحكموا بضعفها، أو شككوا في ثبوت صحتها، وعندما تعذر ذلك لجؤوا إلى تأويل معانيها وصرفها عن ظواهرها.

و ـ لم تتفق تعريفات أئمة المذهبين على مفهوم موحد للإجماع ـ وإن تقاربت فيما بينها ـ واشترطت حصول الاتفاق على حكم مسألة ما، ثم تباينت في تحديد مواصفات هذا الاتفاق وضوابطه ونوعية المتفقين، خلافًا للنظّام الذي انفرد بمفهوم لم يسبق إليه، ويؤول إلى إلغاء فكرة الإجماع من أساسها، وقد اتفقت المدرستان على إمكانية وقوع الإجماع عقلًا وعادةً، والاطلاع عليه ونقله، وليس بين الأشاعرة خلاف حول القول بحجيته، أما المعتزلة فجلُّهم مقرٌّ بالحجية نظريًا ما عدا النظّام، وإن كان الجانب التطبيقي قد شابه بعض المآخذ، ونُسبت إليهم نماذج عديدة من المخالفة لمسائل مجمع عليها.

ز ـ أما الاحتجاج الفعلي بالإجماع على مسائل العقيدة فقد استقرت كلمة المعتزلة على التفرقة بين **نوعين** من المسائل:

النوع الأول: مسائل الأصول، ولا يجوز الاستدلال بالإجماع فيها؛ لئلا يلزم الوقوع في الدور الممتنع.

والنوع الآخر: ما سوى مسائل الأصول، وما لا يعتمد الإجماع في أصل ثبوته على القول به، وهذه يجوز التمسك بالإجماع فيها، وانتقلت تلك الفكرة إلى الأشاعرة ـ بعد أبي الحسن ـ بل وجد من بينهم من فاق آراء المعتزلة، ومنع من الاحتجاج بالإجماع في سائر العقليات، دون تفرقة بين الأصول والفروع.

ح ـ اتفقت كلمة الأشاعرة على تعديل الصحابة، والإقرار بفضائلهم، والكف عن الخوض فيما شجر بينهم من نزاع وخلافات، أما المعتزلة فلم يجتمعوا على قول واحد في هذا الصدد، وحدث نوع من التطور في آراء المذهب، واتسمت أقوال المتقدمين

بالتشدد والغلو، ثم خفَّت تلك الحدة فيما بعد، وتغيرت إلى الأفضل عند المتأخرين، وإن لم تخل من بعض الشوائب، ويلاحظ أن هناك شبه اتفاق بين المدرستين على أن أقوال الصحابة لا تعتبر حجة مستقلة في الاستدلال على المسائل العقدية؛ لكنهم مع ذلك سعوا سعيًا حثيثًا لإيجاد نوع من الصلة والاشتراك في الرأي بين مذاهبهم وما كان عليه الصحابة من معتقد؛ بل وُجد من ينسب الصحابة إلى هذا المذهب أو ذاك.

ثالثًا: لم يكن الدليل النقلي حجة على سبيل الاستقلال في إثبات سائر المسائل العقدية عند المعتزلة وجمهور الأشاعرة، ووجدت مجموعة من الأسس المنهجية التي شكلت طريقة التعامل معه.

أ ـ ومن أبرز تلك الأسس، وأبلغها أثرًا «فكرة الدور» التي ظهرت في بدئها عند المعتزلة، واستقرت دعائمها في مرحلة تالية لطور النشأة والتأسيس، ثم انتقلت فيما بعد إلى متأخري الأشاعرة، وحدث نوع من الالتزام الصارم بها عند المدرستين، وأنتجت مجموعة من الآثار المنهجية المهمة، يأتي في مقدمتها تقسيم مسائل العقيدة تقسيمًا ثلاثيًّا إلى ما يُعلم بالعقل وحده، وما يُعلم بالنقل وحده، وما يُعلم بهما معًا، مما أدى إلى عزل الدليل النقلي عن مجال الاستشهاد في كل ما يتوقف ثبوته عليه؛ كمعرفة الله وصفاته، وإثبات صدق النبي وصحة رسالته، وصارت تلك المسائل موقوفة على العقل وحده، ولا يتعدى دور النقل فيها سوى التأكيد والتعضيد، أو إفحام الخصوم وبيان خروجهم عن مقتضى العقل والنقل معًا.

ب ـ وقد أظهرت مناقشة الأصول التي قامت عليها الفكرة المذكورة ونقدها أنها لم تكن ضرورة لا مناص من القول بها؛ بل كان من الممكن العدول عنها بالكلية، وسلوك طريقة غيرها، ولعل من أهم ما دفع كثيرًا من المتكلمين لتبنيها فصلهم التام بين الدلالة النقلية والعقلية، ونظرتهم إلى أدلة النقل كما لو كانت مجرد نصوص سمعية تكتسب الحجية من كونها كلام الله أو كلام رسوله، وتفريغها من أية دلالة عقلية، ثم اعتقادهم أن العقل هو الطريق اليقيني الوحيد الذي يُتوصل من خلاله إلى معرفة الله وتوحيده.

جـ ـ كذلك كان من الأسس المهمة التي أثرت في منهج المدرستين ومدى احتجاجهم بالدليل النقلي؛ فكرة القطعية والظنية، حيث اشترطوا في الدليل المستخدم في أمور الاعتقاد أن يكون قطعي الثبوت والدلالة، ومنعوا من الاحتجاج بالدليل الظني، وقد ظهر لدى بعضهم اتجاه خطير انتهى إلى الحكم على الدليل النقلي بالظنية مطلقًا؛ لاستناده على عدة مقدمات ظنية مما يؤدي بالضرورة إلى تنحية نصوص السمع

عن مجال الاستدلال في إثبات المسائل العقدية دون فرق بين نوع وآخر، ويعتبر فخر الدين الرازي أشهر من نظَّر لتلك الفكرة، وإن كان قد تراجع عنها في عدد من مؤلفاته، كما وجدت لها بعض الآثار عند المعتزلة، وإن لم تكن بنفس الدرجة.

رابعًا: أما العلاقة بين النقل والعقل فتمثل واحدة من القضايا الشائكة التي استحوذت على اهتمام الكثيرين قديمًا وحديثًا، وتعددت الحلول المقدمة لها، مع أن الأمر أيسر من ذلك بكثير، والذي يعنينا هنا أن المعتزلة والأشاعرة وسائر المسلمين متفقون على القول باستحالة وقوع التعارض الحقيقي بين النقل والعقل، ولهم نصوص صريحة في تأكيد ذلك؛ لأن الجميع من حجج الله تعالى، وحججه تتعاضد ولا تتعارض، ولو وقفوا عند هذا الحد لما ظهرت المشكلة من أساسها؛ لكنهم حينما أقروا بإمكانية وقوع لون من التعارض الظاهري بين الدليلين اضطروا إلى البحث في أيهما أولى بالتقديم، ومن ثم بدأت المشكلة.

ولا شك أن الاعتداد بالعقل وأدلته من السمات العامة لسائر الفرق الكلامية، ولا خلاف بينهم على أنه حجة مقبولة، ومصدر معتمد لإثبات الحقائق، ويمكن أن نميز بين ثلاث مراحل مرَّ بها الفكر الاعتزالي في نظرته للعلاقة بين النقل والعقل، في المرحلة الأولى كان العقل مفسرًا للنص وخادمًا له ومدافعًا عنه، ثم مع الاختلاط بالفلسفة بدأت محاولات التوفيق بين الدليلين، وانتهى الأمر في المرحلة الثالثة بالتقديم الصريح للعقل على النقل.

أما المذهب الأشعري فقد شاع وصفه بالوسطية في هذا الباب، ويصدق هذا الوصف في المقام الأول على أبي الحسن الذي لم يظهر لديه ـ هو وتلامذته الأوائل ـ أيُّ أثر لفكرة التقديم المشار إليها، ثم مع التطور المنهجي الذي لحق بالمذهب بدأ الميل يزداد نحو النزعة العقلية، حتى وصل إلى مرحلة التنظير النهائي لفكرة تقديم العقل على النقل عند الرازي ومن أتى بعده، وكان من الطبيعي أن يؤثر ذلك على الاحتجاج بالنقل، والاستشهاد بأدلته.

خامسًا: ومع ظهور القول بتقديم العقل على النقل، كان لا بد من البحث عن طريقة للتعامل مع النصوص السمعية التي قُدمت عليها دلائل العقول، وجعلها متوافقة معها، وقد لجأ رجال المدرستين إلى واحدة من **الطريقتين التاليتين**:

أ ـ التأويل: وقد اشترك المذهبان في تحديد مفهومه الاصطلاحي، وتعداد الأسباب الداعية إليه؛ كتعارض النقل مع العقل، أو مع نصوص أخرى، أو إيهام ألفاظه للتشبيه، ووُجد من بينهم من صرح بأن التأويل ضرورة لا بد منها، ولم يختلف موقف

المعتزلة من الأخذ بالتأويل الذي ظهر مقارنًا لمرحلة النشأة، واستعمله جل رجال المذهب.

أما الأشاعرة فقد عارض أبو الحسن الإغراق في التأويل وذم منتحليه، ثم بدأ الميل نحوه بصورة أكبر عند من جاؤوا بعده، ويمكن أن نعد عبد القاهر البغدادي نقطة تحول بارزة في المذهب، وإذا ما وصلنا إلى المتأخرين فتكاد الفروق تتلاشى بين موقفهم وموقف المعتزلة، وإن ظلت درجة التأويل عند المعتزلة أكثر بروزًا بحيث لم يخل منها أصل من الأصول العقدية.

ب ـ **التفويض**: ويُقصد به صرف اللفظ عن ظاهره مع عدم التعرض لبيان المعنى المراد منه؛ بل يُترك ويوكل العلم به إلى الله تعالى من جهة المعنى والكيفية، ومن الطبيعي ألا يظهر عند المعتزلة؛ نظرًا لمباينته لمسلكهم العام الذي عُرفوا به، حيث الإعلاء من العقل ومكانته، وتحكيمه في سائر المسائل، وأيضًا لمبالغتهم في رد الفعل مقابل اتجاهات التجسيم والتشبيه، ولاعتقادهم أنه لا يوجد في القرآن ما لا يُفهم معناه، ولا يمكن للعباد أن يطلعوا على المراد منه.

وعلى العكس من ذلك ظهر التفويض عند الأشاعرة، وتبناه الكثيرون منهم، وصار يُذكر مع التأويل كأحد مخرجين لمشكلة النصوص المتشابهة، وتجمعت عدة عوامل كانت وراء أخذ المذهب الأشعري به؛ منها: خوفهم على عقيدة العوام، ومحاولة إبعادهم عن التأويل ومزالقه، ومناسبته لسمة التوسط التي طالما افتخر الأشاعرة بها، وإمعانًا في مخالفة خصومهم من المعتزلة الذين عولوا على التأويل، وأكثروا من استخدامه.

وهكذا ومن خلال ما تقدم نخلص إلى نتيجة نهائية، تجيب عن السؤال الرئيس الذي سبق طرحه؛ وهي أن الدليل النقلي عند المعتزلة وجمهور الأشاعرة حجة من حيث الثبوت، إذا كان قطعي الورود، ولا يتحقق ذلك إلا في النص القرآني، والسُّنَّة المتواترة، والإجماع القطعي، وأما من حيث الاستدلال فلا يكون حجة إلا مع توافر **شروط ثلاثة**:

أ ـ أن يكون قطعي الدلالة إضافة إلى قطعية ثبوته.

ب ـ ألا يخالف العقل أو يتعارض معه، فإذا حدث ذلك أُوِّلَ النقل أو فُوِّضَ.

جـ ـ ألا يحتج به في مسائل الأصول الكبار التي لا تثبت إلا عقلًا، وتتوقف صحة النقل عليها.

وثمة مجموعة من المقترحات والتوصيات التي أظن أنها تستحق مزيدًا من العناية والبحث، وأهمها ما يلي:

١ ـ العمل على استكمال دراسة حجية الدليل النقلي عند الاتجاهات الأخرى غير المعتزلة والأشاعرة؛ كالخوارج، والزيدية، والماتريدية، والاثني عشرية، وتقويم آرائهم بما يؤدي في النهاية إلى استقراء صحيح لموقف الفكر الكلامي عموما من الدليل النقلي وكيفية التعامل معه.

٢ ـ إبداء مزيد من الاهتمام بالدليل النقلي واستلهام نصوصه ومسلكه في الاستدلال عند تصنيف المؤلفات العقدية، ولا أقصد بذلك جانب الدلالة السمعية فقط، وإنما أيضًا الدلالة العقلية التي ينطوي عليها كثير من نصوص الوحيين، ووضع هذه الحقيقة في مقدمة أولويات أي محاولة تُبذل لتجديد الدراسات العقدية، أو إبرازها في ثوب جديد يناسب العصر وظروفه، مع التخلص من النظر إلى النقل وأدلته كحقائق خبرية فقط منسوبة إلى من قوله حجة، وتجريدها من مضامينها العقلية البرهانية.

٣ ـ محاولة جمع آيات العقيدة في القرآن الكريم، وترتيبها، وتبويبها مع تقديم شرحٍ وافٍ لها، واستخلاص منهج القرآن وطريقته في عرض مسائل العقيدة والتدليل عليها، وفعل الشيء نفسه مع أحاديث العقائد الواردة في السُّنَّة المطهرة، فمن المفارقات الغريبة أن الكتب التي ألفت لتفسير آيات الأحكام كثيرة ومتعددة؛ كـ «أحكام القرآن» للجصاص، ولابن العربي، وللكيا الهراسي، و«الجامع لأحكام القرآن» للقرطبي، وغيرها الكثير، بينما لم أقف ـ في حدود اطلاعي القاصر والمتواضع ـ على مؤلف مستقل في تفسير آيات العقائد وشرحها.

٤ ـ محاولة الوقوف على مسائل العقيدة التي ادُّعِيَ الإجماع عليها وحصرها، ثم دراستها بدقة واستفاضة، وتمييز ما صح وقوع الإجماع عليه منها، ومن ثم اتخاذه كنواة لتوحيد كلمة الأمة بمختلف طوائفها على أصول العقيدة وقضاياها، بعيدًا عن اختلاف المذاهب وتناحر الفرق والطوائف.

٥ ـ كذلك من المفيد بقدر كبير دراسة أقوال الصحابة في قضايا العقيدة، ومحاولة تجميعها، مع السعي لتحديد ملامح واضحة لآرائهم ومناهجهم في الاستدلال والنقاش، وعلى الأقل فيما يتعلق بكبار الصحابة والمشاهير منهم؛ إذ من غير المستساغ أن تدرس الآراء العقدية والمناهج عند مختلف الشخصيات والطوائف، ثم تغفل مثل هذه الدراسة عند الصحابة، وصحيح أن المادة العلمية ربما كانت شحيحة أو في بعض الأحيان نادرة؛ لكن أظن أن المبثوث والمتناثر منها في بطون كتب التفسير والحديث والآثار كفيل بتكوين فكرة عامة وكافية إلى درجة يمكن الاعتماد عليها.

قائمة المصادر والمراجع[1]

أولًا: المخطوطات

- **الآمدي** (سيف الدين، علي بن أبي علي، ت ٦٣١هـ):

١ ـ **أبكار الأفكار في أصول الدين**، الجزء الثاني، معهد المخطوطات العربية، رقم (٢) توحيد، وملل ونحل.

- **ابن جماعة** (أبو عبد الله، بدر الدين محمد بن إبراهيم، ت ٧٣٣هـ):

٢ ـ **إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل**، دار الكتب المصرية، رقم (٦٠٦) علم كلام.

- **الرازي** (فخر الدين، محمد بن عمر بن الحسين، ت ٦٠٦هـ):

٣ ـ **الإشارة في علم الكلام**، معهد المخطوطات العربية، رقم (٢٠) توحيد، وملل ونحل.

- **أبو سعيد المتولي** (سعيد بن أبي سعيد، ت ٤٧٨هـ):

٤ ـ **المغني في أصول الدين على طريقة أبي الحسن الأشعري**، معهد المخطوطات العربية، رقم (٢٢٢) توحيد، وملل ونحل.

- **الطبري** (أبو الحسن، علي بن مهدي، ت ٣٨٠هـ):

٥ ـ **تأويل الآيات المشكلة الموضحة**، وبيانها بالحجة والبرهان، دار الكتب المصرية، مكتبة طلعت، مجاميع رقم (٤٩١) من (١٠٨ أ، ١٦٢ ب).

- **أبو الفتح الأنصاري النيسابوري** (ت٥١٢هـ):

٦ ـ **الغنية في الكلام**، معهد المخطوطات العربية، رقم (١٧٦)، توحيد، وملل ونحل.

---

(١) وقد رتبت بحسب أسماء المؤلفين، مع عدم مراعاة (أبو ـ ابن ـ ال)، والبدء باسم الشهرة، أو اللقب، أو الكنية، للمتقدمين، والاسم الأول للمعاصرين.

- **ابن فورك** (أبو بكر، محمد بن الحسن، ت ٤٠٦هـ):

٧ ـ **الحدود في الأصول**، نسخة مصورة عن مخطوطة المتحف البريطاني (٤٢١).

- **أبو القاسم البلخي** (عبيد الله بن أحمد، ت ٣١٧ أو ٣١٩هـ):

٨ ـ **قبول الأخبار**، ومعرفة الرجال، دار الكتب المصرية، رقم (٧٤٥٣ ـ حديث).

- **ابن اللبان** (أبو عبد الله، محمد شمس الدين الشاذلي، ت ٧٤٩هـ):

٩ ـ **رسالة في المتشابهات**، معهد المخطوطات العربية، رقم (١٢٦) توحيد، وملل ونحل.

- **النجراني** (تقي الدين، مختار بن محمود العجالي المعتزلي):

١٠ ـ **الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء**، نسخة مصورة عن مخطوطة جامعة ليدن، ويقوم د. السيد الشاهد بتحقيقها[١].

١١ ـ **أحوال مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري**[٢]، لمؤلف غير معروف، مكتبة جامعة القاهرة، رقم (٢٢٩٦٢).

ثانيًا: الرسائل الجامعية، غير المنشورة

- **أحمد محمد حسين**:

١٢ ـ **الإجماع في الشريعة الإسلامية**، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم، ١٩٥٢م.

- **أحمد محمد المصلحي المغازي**:

١٣ ـ **أسس الاتفاق في القضايا الفكرية**، بين المعتزلة وأهل السُّنَّة (الأشاعرة والماتريدية)، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم، ١٩٧٩م.

- **سمير محمد محمود الشيخ**:

١٤ ـ **النزعة العقلية عند الأصوليين**، فكرة الظنية، رسالة دكتوراه، بكلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٤م.

- **شوقي علي عمر**:

١٥ ـ **نظرية المعرفة عند فخر الدين الرازي**، رسالة دكتوراه، بكلية دار العلوم، ١٩٩١م.

- **صالح محمد أمين درويش**:

١٦ ـ **حجية الظن عند الأصوليين**، رسالة ماجستير، بكلية دار العلوم، ١٩٨٢م.

---

(١) وانظر في الكلام عن هذا الكتاب: بحثًا ضمن أعمال المؤتمر الدولي الأول للفلسفة الإسلامية، والذي أقامته كلية دار العلوم ١٩٩٦م، ص٥٤٩ ـ ٥٩٦.

(٢) وتقع هذه المخطوطة في (١٧٦) ورقة، وهي مرتبة ترتيبًا دقيقًا على الطريقة الكلامية الشائعة، وفيها حكاية لأقوال ومذاهب لا توجد في كتب الأشعري المطبوعة، والظاهر أنها لبعض متأخري المذهب.

• صلاح الدين عبد العزيز شلبي:

١٧ ـ **الإجماع في الشريعة الإسلامية**، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم، ١٩٨٠م.

• صلاح الدين عبد العليم سلطان:

١٨ ـ **مدى حجية الأدلة الاجتهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية**، رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم، ١٩٩٢م.

• صلاح محمد عبد الرحمٰن:

١٩ ـ **كتاب نهاية العقول في دراية الأصول للإمام محمد بن فخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦هـ**، دراسة وتحقيق، ١٩٩١م.

• د. عبد المقصود عبد الغني:

٢٠ ـ **تطور المذهب الأشعري على يد الباقلاني**، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم، ١٩٧٧م.

• العربي سعد هلال:

٢١ ـ **الاتجاه الأشعري عند المحدثين**، خصائصه ونقده، رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين، طنطا، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

• محمد أحمد العزيزي:

٢٢ ـ **النقد السلفي لمنهج المعتزلة**، منهج وتطبيقه، رسالة دكتوراه، بكلية أصول الدين، طنطا، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

• محمد رشاد عبد العزيز:

٢٣ ـ **الجبانية**، عقيدة ومنهجًا، رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين، جامعة الأزهر ـ القاهرة، ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م.

• محمد عبد الحميد جعفر:

٢٤ ـ **أقوال الصحابة**، بين مصادر التشريع الإسلامي، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم، ١٩٧٧م.

• د. محمد عبد الله الشرقاوي:

٢٥ ـ **موقف الصوفية من العقل حتى نهاية القرن الرابع الهجري**، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم، ١٩٧٨م.

• د. مختار محمود أحمد عطا الله.

٢٦ ـ **منهج المعتزلة في مجادلة علماء الملل المخالفة**، حتى نهاية القرن الخامس الهجري، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم، ١٩٩١م.

- **مصطفى أحمد عبد العليم:**

٢٧ ـ **أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي**، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم، ١٩٩٣م.

ثالثًا: المصادر والمراجع المطبوعة

- **الآجري** (أبو بكر، محمد بن الحسين، ت ٣٦٠هـ):

٢٨ ـ الشريعة، تحقيق الوليد بن محمد بن نبيه سيف الناصر، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٦٦م.

- **الآلوسي** (أبو الفضل، شهاب الدين السيد محمود، ت ١٢٧٠هـ):

٢٩ ـ **روح المعاني**، في تفسير القرآن العظيم، والسبع المثاني، مكتبة دار التراث القاهرة، بدون تاريخ.

- **الآلوسي** (محمود شكري، ت ١٣٤٢هـ):

٣٠ ـ **مختصر التحفة الاثني عشرية**، إستانبول، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

- **الآلوسي** (نعمان خير الدين، ت ١٣١٧هـ):

٣١ ـ **جلاء العينين في محاكمة الأحمدين**، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

- **الآمدي** (سيف الدين، علي بن أبي علي، ت ٦٣١هـ):

٣٢ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، دار الحديث، بدون تاريخ.

٣٣ ـ **غاية المرام في علم الكلام**، تحقيق د. حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م.

- **ابن الأثير** (عز الدين، أبو الحسن، علي بن محمد الجزري، ت ٦٣٠هـ):

٣٤ ـ **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، تحقيق محمد إبراهيم البنا، ومحمد أحمد عاشور، ومحمود عبد الوهاب قايد، دار الشعب، ١٩٧٠م.

- **إحسان إلهي ظهير:**

٣٥ ـ **الشيعة والقرآن**، إدارة ترجمان السُّنَّة، باكستان، ١٤٠٣هـ.

٣٦ ـ **الشيعة والتشيع**، فرق وتاريخ، إدارة ترجمان السُّنَّة، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

- **أحمد أمين:**

٣٧ ـ **ضحى الإسلام**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية ١٣٦٠هـ ـ ١٩٤١م.

٣٨ ـ **فجر الإسلام**، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة عشرة، بدون تاريخ.

• **د. أحمد جمال العمري:**
٣٩ ـ **مفهوم الإعجاز حتى القرن السادس الهجري**، دار المعارف، ١٩٨٤م.
• **أحمد بن عبد الرحمٰن بن عثمان القاضي:**
٤٠ ـ **مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات**، عرض ونقد دار العاصمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.
• **د. أحمد عبد الله عارف:**
٤١ ـ **الصلة بين الزيدية والمعتزلة**، دار أزال للطباعة والنشر، بيروت والمكتبة اليمنية، صنعاء، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.
• **د. أحمد بن عطية بن علي الغامدي:**
٤٢ ـ **البيهقي وموقفه من الإلٰهيات**، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المجلس العلمي لإحياء التراث، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.
• **أحمد عوض بن داخل اللهيبي الحربي:**
٤٣ ـ **الماتريدية دراسة وتقويمًا**، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.
• **أحمد فريد الرفاعي:**
٤٤ ـ **عصر المأمون**، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٤٦هـ ـ ١٩٢٧م.
• **أحمد محمد شاكر:**
٤٥ ـ **الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث**، مكتبة دار التراث، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م.
• **د. أحمد محمود صبحي:**
٤٦ ـ **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي**، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
٤٧ ـ **في علم الكلام**، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين (١) المعتزلة، مؤسسة الثقافة الجامعية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٢م.
٤٨ ـ **في علم الكلام (٢) الأشاعرة**، مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٩٢م.
• **الأحمدي نكري** (عبد النبي بن عبد الرسول):
٤٩ ـ **دستور العلماء**، دائرة المعارف النظامية، حيدر أباد الدكن، ١٣٢٩هـ.
• **الأرموي** (تاج الدين، أبو عبد الله، محمد بن الحسين الأرموي، ت ٦٥٣هـ):
٥٠ ـ **كتاب الحاصل من المحصول في أصول الفقه**، تحقيق د. عبد السلام محمود أبو ناجي، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ١٩٩٤م.

• **الأرموي** (صفي الدين، عبد الرحيم بن محمد الهندي، ت ٧١٥هـ):

٥١ ـ **نهاية الوصول في دراية الأصول**، تحقيق د. صالح بن سليمان، ود. سعد بن سالم، المكتبة التجارية بمكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

• **الأزهري** (أبو منصور، محمد بن أحمد، ت ٣٧٠هـ):

٥٢ ـ **تهذيب اللغة**، تحقيق د. عبد الحليم النجار، ومراجعة محمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، بدون تاريخ.

• **الإسفراييني** (أبو المظفر عماد الدين، ت ٤٧١هـ):

٥٣ ـ **التبصير في الدين**، وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، ١٣٥٩هـ ـ ١٩٤٠م.

• **الإسكافي** (محمد بن عبد الله، أبو عبد الله، أو: أبو جعفر، ت ٢٤٠هـ):

٥٤ ـ **درة التأويل وغرة التنزيل في بيان الآيات المتشابهة في كتاب الله العزيز**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٧م.

• **د. إسماعيل سالم**:

٥٥ ـ **المستشرقون والقرآن**، سلسلة دعوة الحق، رابطة العالم الإسلامي، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

• **الأشعري** (أبو الحسن، علي بن إسماعيل بن أبي بشر، ت ٣٢٤هـ):

٥٦ ـ **الإبانة عن أصول الديانة**، تحقيق د. فوقية حسين، دار الأنصار، الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م.

٥٧ ـ **استحسان الخوض في علم الكلام ضمن مذاهب الإسلاميين**، لعبد الرحمٰن بدوي، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة ١٩٨٣م.

٥٨ ـ **أصول أهل السُّنَّة والجماعة**، المسماة برسالة أهل الثغر، تحقيق د. محمد السيد الجليند، مطبعة التقدم، القاهرة، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٥٩ ـ **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، ١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م، ورجعت أيضًا إلى طبعة (ريتر) ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

٦٠ ـ **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، تحقيق د. حمود غرابة، مطبعة الخانجي بمصر، ١٩٥٥م.

• **الأصفهاني** (شمس الدين، أبو الثناء، محمود بن عبد الرحمٰن بن أحمد، ت ٧٤٩هـ):

٦١ ـ **بيان المختصر**، شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق د. محمد مظهر بنا، دار المدني، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م.

• **ابن أمير الحاج** (ت٨٧٩هـ):

٦٢ - **التقرير والتحبير**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

• **الإيجي** (عضد الدين، عبد الرحمٰن بن أحمد، ت ٧٥٦هـ):

٦٣ - **المواقف في علم الكلام**، مكتبة المتنبي، القاهرة، بدون تاريخ.

• **الباجي** (أبو الوليد، سليمان بن خلف، ت ٤٧٤هـ):

٦٤ - **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق د. عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦م.

• **الباقلاني** (القاضي، أبو بكر بن الطيب، ت ٤٠٣هـ):

٦٥ - **إعجاز القرآن**، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، الطبعة الخامسة، ١٩٨١م.

٦٦ - **الإنصاف فيما يجب اعتقاده، ولا يجوز الجهل به**، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٦٧ - **التقريب والإرشاد الصغير**، تحقيق د. عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، ١٤١٣هـ.

٦٨ - **التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، تحقيق محمود محمد الخضيري، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م.

٦٩ - **نكت الانتصار لنقل القرآن**، تحقيق د. محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧١م.

• **بدر بن عبد الله بن عبد الكريم الناصر**:

٧٠ - **العقل والنقل**، ذم تقديم العقل على النصوص الشرعية، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

• **أبو بكر بن ميمون** (محمد بن عبد الله بن ميمون القرطبي، ت ٥٦٧هـ):

٧١ - **شرح الإرشاد**، تحقيق د. أحمد حجازي السقا - مكتبة الأنجلو المصرية ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

• **بلاشير**:

٧٢ - **القرآن**، نزوله، تدوينه، ترجمته، وتأثيره، ترجمة رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ١٩٧٤م.

• **البياضي** (كمال الدين، أحمد بن حسام الدين، ت ١٠٩٨هـ):

٧٣ - **إشارات المرام من عبارات الإمام**، تحقيق يوسف عبد الرزاق - مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - الطبعة الأولى، ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م.

• د. س بيليس:

٧٤ ـ **مذهب الذرة عند المسلمين**، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٦م.

• **البيهقي** (أبو بكر، أحمد بن الحسين، ت ٤٥٨هـ):

٧٥ ـ **الأسماء والصفات**، تعليق محمد زاهد الكوثري، مطبعة السعادة، بدون تاريخ.

٧٦ ـ **الاعتقاد**، والهداية إلى سبيل الرشاد، تحقيق أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

• **الترمذي** (أبو عيسى، محمد بن عيسى بن سورة، ت ٢١٧هـ):

٧٧ ـ **الجامع الصحيح**، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

• **التفتازاني** (مسعود بن عمر بن عبد الله، ت ٧١٢هـ):

٧٨ ـ **شرح العقائد النسفية**، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٧٩ ـ **شرح المقاصد**، تحقيق د. عبد الرحمٰن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ومكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

٨٠ ـ **التلويح على التوضيح**، المطبعة الأميرية بمصر، ١٣٢٢هـ.

• **التهانوي** (محمد بن علي، ت ١١٥٨هـ):

٨١ ـ **كشاف اصطلاحات الفنون**، مطبعة إقدام، إستانبول، ١٣١٧هـ.

• **د. توفيق الطويل**:

٨٢ ـ **أسس الفلسفة**، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٥٥م.

• **ابن تيمية** (أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، ت ٧٢٨هـ):

٨٣ ـ **الاستقامة**، تحقيق د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٨٤ ـ **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**، أو نقض تأسيس الجهمية، بتصحيح وتكميل وتعليق محمد بن عبد الرحمٰن بن قاسم، مؤسسة قرطبة، بدون تاريخ.

٨٥ ـ **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

٨٦ ـ **الرد على المنطقيين**، تحقيق عبد الصمد شرف الدين، إدارة ترجمان السُنَّة، لاهور ـ باكستان، ١٩٧٦م.

٨٧ ـ **شرح العقيدة الأصفهانية**، قدم له وعرف به حسنين محمد مخلوف، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م.

٨٨ ـ **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم، وساعده ابنه محمد، مكتبة ابن قتيبة، الكويت، بدون تاريخ.

٨٩ ـ **منهاج السُّنَّة النبوية**، تحقيق د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

٩٠ ـ **النبوات**، المطبعة السلفية بالقاهرة ١٣٨٦هـ.

• **الجاحظ** (أبو عثمان عمرو بن بحر، ت ٢٥٥هـ):

٩١ ـ **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، الطبعة الرابعة، ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م.

٩٢ ـ **الحيوان**، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

٩٣ ـ **رسائل الجاحظ**، جمعها ونشرها حسن السندوبي، المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الأولى، ١٣٥٢هـ ـ ١٩٣٣م.

٩٤ ـ **المختار في الرد على النصارى**، تحقيق د. محمد عبد الله الشرقاوي، دار الصحوة، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٤م.

٩٥ ـ **نظم القرآن**، جمع وتوثيق ودراسة د. سعد عبد العظيم، مكتبة الزهراء، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

• **الجرجاني** (علي بن محمد السيد الشريف، ت ٨١٦هـ):

٩٦ ـ **التعريفات**، تحقيق د. عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ١٩٩١م.

٩٧ ـ **حاشية على شرح الإيجي لمختصر ابن الحاجب**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٩٨ ـ **شرح المواقف**، دار الطباعة العامرة، ١٣٥٧هـ.

• **د. جلال محمد عبد الحميد موسى**:

٩٩ ـ **نشأة الأشعرية وتطورها**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.

• **د. جمال بن أحمد بن بشير بادي**:

١٠٠ ـ **الآثار الواردة عن أئمة السُّنَّة في أبواب الاعتقاد من كتاب سير أعلام النبلاء للإمام الذهبي**، جمعًا وتخريجًا ودراسة، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

• **ابن الجوزي** (جمال الدين، أبو الفرج عبد الرحمٰن بن الجوزي، ت ٥٩٧هـ):

١٠١ ـ **تلبيس إبليس**، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٨٦م.

• **جولد تسيهر:**

١٠٢ - **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ترجمة محمد يوسف موسى، وعلي حسن عبد القادر، وعبد العزيز عبد الحق، دار الكتاب المصري، الطبعة الأولى، ١٩٤٦م.

١٠٣ - **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة د. عبد الحليم النجار، مكتبة الخانجي بمصر، والمثنى ببغداد، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.

• **الجويني** (إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، ت ٤٧٨هـ):

١٠٤ - **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق د. محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي بمصر، والمثنى ببغداد، ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.

١٠٥ - **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق د. عبد العظيم الديب، دار الأنصار، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.

١٠٦ - **التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق د. عبد الله جولم النيبالي، وشبير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

١٠٧ - **الشامل في أصول الدين**، تحقيق علي سامي النشار، وفيصل بدير عون، وسهير مختار، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩م.

١٠٨ - **العقيدة النظامية**، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م.

١٠٩ - **الكافية في الجدل**، تحقيق د. فوقية حسين، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

١١٠ - **لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السُّنَّة والجماعة**، تحقيق د. فوقية حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، الطبعة الأولى، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.

• **حاجي خليفة** (مصطفى بن عبد الله، ت ١٠٦٧هـ):

١١١ - **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، دار العلوم الحديثة، بيروت، بدون تاريخ.

• **حافظ بن أحمد حكمي:**

١١٢ - **معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار ابن خلدون، الإسكندرية، بدون تاريخ.

• **حافظ ثناء الله الزاهدي:**

١١٣ - **أحاديث الصحيحين بين الظن واليقين**، دار ابن رجب، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

• **ابن حبان** (أبو حاتم، محمد بن حبان البستي، ت ٣٥٤هـ):

١١٤ ـ **روضة العقلاء**، ونزهة الفضلاء، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة.

• **ابن حجر العسقلاني** (أبو الفضل، أحمد بن علي، ت ٨٥٢هـ):

١١٥ ـ **الإصابة في تمييز الصحابة**، تحقيق علي بن محمد البجاوي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، بدون تاريخ.

١١٦ ـ **فتح الباري**، شرح صحيح البخاري، دار الريان للتراث، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م.

١١٧ ـ **نزهة النظر شرح نخبة الفكر**، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة، بدون تاريخ.

• **ابن أبي الحديد** (أبو حامد، عز الدين عبد الحميد بن هبة الله، ت ٦٥٥هـ):

١١٨ ـ **شرح نهج البلاغة**، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

• **ابن حزم** (أبو محمد، علي بن أحمد، ت ٤٥٦هـ):

١١٩ ـ **الإحكام في أصول الأحكام**، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

١٢٠ ـ **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تحقيق د. عبد الرحمٰن عميرة، ود. محمد إبراهيم نصر، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ.

١٢١ ـ **مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والمعتقدات**، ومعه نقد مراتب الإجماع لابن تيمية، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

• **د. حسن حنفي**:

١٢٢ ـ **من العقيدة إلى الثورة**، المجلد الأول، المقدمات النظرية، مكتبة مدبولي، ١٩٨٨م.

• **د. حسن الشافعي**:

١٢٣ ـ **الآمدي**، وآراؤه الكلامية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

١٢٤ ـ **التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية**، دار الثقافة العربية، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

١٢٥ ـ **لمحات من الفكر الكلامي**، دار الثقافة الإسلامية، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

١٢٦ ـ **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

• **حسني زينة**:

١٢٧ ـ **العقل عند المعتزلة**، تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.

• **أبو الحسين البصري** (محمد بن علي بن الطيب البصري، ت ٤٣٦هـ):

١٢٨ ـ **شرح العمد**، تحقيق د. عبد الحميد علي أبي زنيد، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

١٢٩ ـ **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق محمد حميد الله، بتعاون أحمد بكير، وحسن حنفي، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م.

• **حسين مروة**:

١٣٠ ـ **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٠م.

• **حماد بن محمد الأنصاري**:

١٣١ ـ **أبو الحسن الأشعري**، مكتبة دار الهداية، القاهرة، بدون تاريخ.

• **الخازن** (علي بن محمد بن إبراهيم، ت ٦٤١هـ):

١٣٢ ـ **تفسير الخازن**، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

• **خالد بن عبد اللطيف بن محمد نور**:

١٣٣ ـ **منهج أهل السُّنَّة والجماعة**، ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة النبوية، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

• **خالد العلي**:

١٣٤ ـ **جهم بن صفوان**، ومكانته في الفكر الإسلامي، المكتبة الأهلية، بغداد، ١٩٦٥م.

• **ابن خلدون** (عبد الرحمٰن بن محمد، ت ٨٠٨هـ):

١٣٥ ـ **لباب المحصل في أصول الدين**، نشرة الأب الأوغوسطيني، أوسيانو روبيو، دار الطباعة المغربية، تطوان، ١٩٥٢م.

١٣٦ ـ **مقدمة ابن خلدون**، دار الشعب، بدون تاريخ.

• **الخياط** (أبو الحسين، عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، توفي بعد ٣٠٠هـ):

١٣٧ ـ **الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد**، مع مقدمة وتحقيقات وتعليقات د. نيبرج، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٧م ـ ١٤٠٧هـ.

• **ابن أبي داود** (عبد الله بن سليمان بن الأشعث، ت ٣١٦هـ):

١٣٨ ـ **المصاحف**، مكتبة المثنى ببغداد، ومؤسسة الخانجي بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٥هـ ـ ١٩٣٦م.

• **ابن أبي الدنيا** (أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد، ت ٢٨١هـ):

١٣٩ ـ **العقل وفضله**، تحقيق مجدي السيد إبراهيم، مكتبة القرآن، ١٩٨٨م.

• **الدهلوي** (أحمد شاه ولي الله بن عبد الرحيم، ت ١١٧٦هـ):

١٤٠ ـ **حجة الله البالغة**، دار التراث، القاهرة، ١٩٧٧م.

• **دي بور**:

١٤١ ـ **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الرابعة، ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٧م.

• **الذهبي** (محمد بن أحمد بن عثمان، ت ٧١٨هـ):

١٤٢ ـ **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، الطبعة السابعة، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

١٤٣ ـ **مختصر العلو للعلي الغفار**، اختصره وعلق عليه وخرج آثاره محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ ـ ١٩٨١م.

١٤٤ ـ **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق علي محمد البجاوي، وفتحية علي البجاوي، دار الفكر العربي، بدون تاريخ.

• **د. راجح الكردي**:

١٤٥ ـ **علاقة صفات الله تعالى بذاته**، دار الفرقان، الأردن، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

• **الرازي** (أبو الفضائل، أحمد بن محمد بن المظفر بن المختار، ت ٦٣١هـ):

١٤٦ ـ **كتاب حجج القرآن**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

• **الرازي** (فخر الدين، محمد بن عمر بن الحسين، ت ٦٠٦هـ):

١٤٧ ـ **الأربعين في أصول الدين**، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن ١٣٥٣هـ، وطبعة أخرى بتحقيق د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

١٤٨ ـ **أساس التقديس**، مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٨هـ وطبعة أخرى بتحقيق د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

١٤٩ ـ **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، ومعه المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تأليف عبد الرؤوف سعد، ومصطفى الهواري، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٨٧م.

١٥٠ ـ **التفسير الكبير**، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

١٥١ ـ **عصمة الأنبياء**، مؤسسة الزغبي للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الثانية، ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م.

١٥٢ ـ **لوامع البينات**، شرح أسماء الله تعالى والصفات، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م.

١٥٣ ـ **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**، تحقيق د. حسين أتاي، مكتبة دار التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩١م.

١٥٤ ـ **المطالب العالية من العلم الإلنهي**، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

١٥٥ ـ **معالم أصول الدين**، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، بدون تاريخ.

• **الراغب الأصفهاني** (الحسين بن محمد بن المفضل، ت ٥٠٢هـ):

١٥٦ ـ **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق محمد سيد كيلاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٨١هـ ـ ١٩٦١م.

• **ابن رشد** (أبو الوليد، محمد بن أحمد بن محمد، ت ٥٩٥هـ):

١٥٧ ـ **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، ضمن مجموعة مطبوعة تحت عنوان «فلسفة ابن رشد» تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران، المكتبة المحمودية التجارية، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م.

١٥٨ ـ **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تقديم وتحقيق د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية ـ ١٩٥٥م.

• **أبو رشيد النيسابوري** (سعيد بن محمد النيسابوري، ت ٤٦٠هـ):

١٥٩ ـ **في التوحيد**، ديوان الأصول، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة دار الكتب، ١٩٦٩م.

• **رضا نعسان معطي**:

١٦٠ ـ **علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين**، شركة العبيكان للطباعة والنشر، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ.

• **الرماني** (علي بن عيسى بن علي، أبو الحسن النحوي، ت ٣٨٤هـ):

١٦١ ـ **النكت في إعجاز القرآن**، تحقيق محمد خلف الله، ود. محمد زغلول سلام، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٨م.

• **الزبيدي** (السيد محمد بن محمد مرتضى الحسيني، ت ١٢٠٥هـ):

١٦٢ ـ **إتحاف المتقين بشرح إحياء علوم الدين**، دار الفكر، بدون تاريخ.

١٦٣ ـ **تاج العروس من جواهر القاموس**، طبعة الكويت، ١٩٧٢ ـ ١٩٩٤م.

• **الزركشي** (بدر الدين، محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي، ت ٧٩٤هـ):

١٦٤ ـ **البحر المحيط في أصول الفقه**، دار الصفوة، الغردقة، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

١٦٥ ـ **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.

• **الزمخشري** (جار الله محمود بن عمر، ت ٥٣٨هـ):

١٦٦ ـ **الكشاف عن حقائق التنزيل**، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الريان للتراث، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

• **زهدي جار الله**:

١٦٧ ـ **المعتزلة**، مطبعة مصر، ١٣٦٦هـ ـ ١٩٤٧م.

• **سالم البهنساوي**:

١٦٨ ـ **الحقائق الغائبة بين الشيعة وأهل السُّنَّة**، الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

١٦٩ ـ **السُّنَّة المفترى عليها**، دار البحوث العلمية، الكويت، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م.

• **د. سامي حجازي**:

١٧٠ ـ **مدخل لدراسة علم الكلام**، دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

• **السبكي** (تاج الدين، عبد الوهاب بن عبد الكافي، ت ٧٧١هـ):

١٧١ ـ **الإبهاج شرح المنهاج**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤هـ.

١٧٢ ـ **السيف الصقيل في الرد على نونية ابن زفيل**، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مطبعة السعادة بمصر، ١٣٥٦هـ ـ ١٩٣٧م.

١٧٣ ـ **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق محمود الطناحي، وعبد الفتاح الحلو، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٤م.

• **السرخسي** (أبو بكر، محمد بن أبي سهل، ت ٤٩٠هـ):

١٧٤ ـ **أصول السرخسي**، تحقيق أبي الوفا الأفغاني، مطابع دار الكتاب العربي، ١٣٧٢هـ.

• **سعيد أعراب**:

١٧٥ ـ **مع القاضي أبي بكر بن العربي**، دار الغرب الإسلامي، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

• **د. سعيد مراد**:

١٧٦ ـ **مدرسة البصرة الاعتزالية**، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٢م.

• **د. سفر الحوالي**:

١٧٧ ـ **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**، مكتب الطيب، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

١٧٨ ـ **منهج الأشاعرة في العقيدة**، مكتبة العلم، القاهرة، بدون تاريخ.

- **سليمان الشوايشي:**

١٧٩ ـ **واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية**، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ١٩٩٣م.

- **د. سليمان الغصن:**

١٨٠ ـ **موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسُّنَّة**، عرضًا ونقدًا، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

- **د. سميح دغيم:**

١٨١ ـ **فلسفة القدر في فكر المعتزلة**، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

- **د. سهير رشاد مهنا:**

١٨٢ ـ **خبر الواحد في السُّنَّة**، وأثره في الفقه الإسلامي، دار الشروق، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

- **سهير محمد مختار:**

١٨٣ ـ **التجسيم عند المسلمين (مذهب الكرامية)**، شركة الإسكندرية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٧١م.

- **د. السيد رزق الحجر:**

١٨٤ ـ **مسائل العقيدة ودلائلها بين البرهنة القرآنية والاستدلال الكلامي**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

١٨٥ ـ **ابن الوزير اليماني ومنهجه الكلامي**، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

- **د. السيد صالح عوض:**

١٨٦ ـ **دراسات في التعارض والترجيح عند الأصوليين**، دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٠م.

- **سيد قطب:**

١٨٧ ـ **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، دار الشروق، الطبعة الخامسة، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

١٨٨ ـ **معالم في الطريق**، دار الشروق، الطبعة العاشرة، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

- **السيد محسن الأمين:**

١٨٩ ـ **أعيان الشيعة**، مطبعة الإنصاف، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٣٨٠هـ، ١٩٦٠م.

- **السيوطي (جلال الدين، عبد الرحمٰن بن أبي بكر، ت ٩١١هـ):**

١٩٠ ـ **الإتقان في علوم القرآن**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بدون تاريخ.

١٩١ ـ **تدريب الراوي شرح تقريب النواوي**، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة دار التراث، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م.

١٩٢ ـ **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.
١٩٣ ـ **مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسُّنَّة**، تحقيق أبي معاذ محمود بن إمام، مكتبة الصحابة، جدة، ١٩٩٢م.

• **الشاطبي** (أبو إسحاق، إبراهيم بن موسى، ت ٧٩٠هـ):
١٩٤ ـ **الاعتصام ـ تقديم محمد رشيد رضا**، دار العدالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.
١٩٥ ـ **الموافقات في أصول الأحكام**، تعليق محمد الخضر حسين، ومحمد حسنين مخلوف، الدار الثقافية العربية، بيروت، بدون تاريخ.

• **الشافعي** (الإمام محمد بن إدريس، ت ٢٠٤هـ):
١٩٦ ـ **جماع العلم**، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
١٩٧ ـ **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار التراث، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

• **الشريف الرضي** (محمد بن الحسين بن موسى، ت ٤٠٦هـ):
١٩٨ ـ **تلخيص البيان في مجازات القرآن**، تحقيق محمد عبد الغني حسن، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، ١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٥م.

• **الشريف المرتضى** (علي بن الحسين بن موسى، ت ٤٣٦هـ):
١٩٩ ـ **أمالي المرتضي**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، ١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٤م.

• **د. شعبان محمد إسماعيل**:
٢٠٠ ـ **حجية أخبار الآحاد في العقيدة**، دار النور بجوار الأزهر، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.
٢٠١ ـ **دراسات حول الإجماع والقياس**، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٨م.

• **الشهرستاني** (أبو الفتح، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر، ت ٥٤٨هـ):
٢٠٢ ـ **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار صعب، بيروت، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.
٢٠٣ ـ **نهاية الإقدام في علم الكلام**، حرره وصححه ألفرد جيوم، مكتبة المتنبي، بدون تاريخ.

• **الشوكاني** (محمد بن علي بن محمد، ت ١٢٥٥هـ):
٢٠٤ ـ **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

٢٠٥ ـ **فتح القدير**، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.
٢٠٦ ـ **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**، تحقيق عبد الرحمٰن بن يحيى المعلمي، مكتبة السُّنَّة المحمدية، الطبعة الأولى، ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦٠م.

- **د. صالح أحمد رضا:**

٢٠٧ ـ **ظاهرة رفض السُّنَّة**، وعدم الاحتجاج بها، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

- **الصاوي** (أحمد بن محمد الصاوي، ت ١٢٤١هـ):

٢٠٨ ـ **حاشية الصاوي على تفسير الجلالين**، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٠هـ.

- **صديق حسن خان** (ت١٣٠٧هـ):

٢٠٩ ـ **خبيئة الأكوان في افتراق الأمم على المذاهب والأديان**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٤م.

- **د. صلاح الدين المنجد:**

٢١٠ ـ **الإسلام والعقل على ضوء القرآن الكريم والحديث**، دار الكتاب الحديث، بيروت، الطبعة الثانية.

- **طاش كبرى زاده** (أحمد بن مصطفى، ت ٩٦٨هـ):

٢١١ ـ **مفتاح السعادة ومصباح الزيادة**، تحقيق كامل بكري، وعبد الوهاب أبو النور، دار الكتب الحديثة، بدون تاريخ.

- **الطبري** (أبو جعفر، محمد بن جرير، ت ٣١٠هـ):

٢١٢ ـ **تاريخ الطبري**، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار المعارف، ١٩٧٩م.
٢١٣ ـ **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق محمود وأحمد شاكر، دار المعارف.

- **د. الطبلاوي محمود سعد:**

٢١٤ ـ **أخبار الآحاد حجة في العمل والاعتقاد**، كلية التربية، جامعة الملك سعود، ١٩٩٢م.

- **د. طه الحاجري:**

٢١٥ ـ **الجاحظ**، حياته وآثاره، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م.

- **الطوفي** (نجم الدين، سليمان بن عبد القوي، ت ٧١٦هـ):

٢١٦ ـ **الإكسير في علم التفسير**، تحقيق د. عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، ١٩٧٧م.

- د. عائشة المناعي:

٢١٧ ـ **أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية**، دار الثقافة، الدوحة، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

- د. عابد بن محمد السفياني:

٢١٨ ـ **الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية**، دار الفرقان، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

- د. عاطف العراقي:

٢١٩ ـ **تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية**، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٧٦م.

٢٢٠ ـ **دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق**، دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٧٢م.

- د. عامر النجار:

٢٢١ ـ **علم الكلام**، تعريفه، وعوامل نشأته، دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

- ابن عبد البر (أبو عمر، يوسف بن عبد الله بن محمد، ت ٤٦٣هـ):

٢٢٢ ـ **جامع بيان العلم وفضله**، وما ينبغي في روايته وحمله، دار الفتح، القاهرة، بدون تاريخ.

- عبد الجبار الهمذاني (قاضي القضاة، أبو الحسن، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، ت ٤١٥هـ):

٢٢٣ ـ **تثبيت دلائل النبوة**، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، الدار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، بدون تاريخ.

٢٢٤ ـ **تنزيه القرآن عن المطاعن**، الشركة الشرقية للنشر والتوزيع، دار النهضة الحديثة، بيروت، بدون تاريخ.

٢٢٥ ـ **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

٢٢٦ ـ **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤م.

٢٢٧ ـ **متشابه القرآن**، تحقيق د. عدنان زرزور، دار التراث، القاهرة، بدون تاريخ.

٢٢٨ ـ **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق نخبة من العلماء، مراجعة د. إبراهيم مدكور، وإشراف د. طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٢ ـ ١٩٦٦م.

- د. عبد الحكيم بلبع:

٢٢٩ ـ **أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري**، مكتبة نهضة مصر، بدون تاريخ.

- **د. عبد الحليم محمود:**

٢٣٠ ـ **الإسلام والعقل**، دار المعارف، ١٩٨٠م.

- **د. عبد الحميد أبو المكارم:**

٢٣١ ـ **الأدلة المختلف فيها وأثرها في الفقه الإسلامي**، دار المسلم، بدون تاريخ.

- **ابن عبد ربه** (شهاب الدين، أحمد بن محمد، ت ٣٢٨هـ):

٢٣٢ ـ **العقد الفريد**، تحقيق أحمد أمين، وأحمد الزين، وإبراهيم الأبياري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٩هـ ـ ١٩٤٠م.

- **د. عبد الرحمٰن بدوي:**

٢٣٣ ـ **تاريخ الإلحاد في الإسلام**، سينا للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.

٢٣٤ ـ **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، دراسات لكبار المستشرقين، دار النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، ١٩٦٥م.

٢٣٥ ـ **مذاهب الإسلاميين**، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م.

- **د. عبد الرحمٰن سالم:**

٢٣٦ ـ **التاريخ السياسي للمعتزلة**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م.

- **د. عبد الرحمٰن بن صالح المحمود:**

٢٣٧ ـ **موقف ابن تيمية من الأشاعرة**، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

- **د. عبد الستار الراوي:**

٢٣٨ ـ **ثورة العقل**، دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، ١٩٨٢م.

٢٣٩ ـ **العقل والحرية**، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.

- **د. عبد الصبور شاهين:**

٢٤٠ ـ **تاريخ القرآن**، معهد الدراسات الإسلامية، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

- **عبد العزيز بن راشد النجدي:**

٢٤١ ـ **رد شبهات الإلحاد عن أحاديث الآحاد**، تحديد التواتر عند أهل الكلام، مطبعة المدني، ١٣٨٠هـ ـ ١٩٦١م.

- **د. عبد العزيز بن زيد الرومي:**

٢٤٢ ـ **دلالة القرآن والأثر على رؤية الله تعالى بالبصر**، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

- د. عبد العظيم الديب:

٢٤٣ ـ **العقل عند الأصوليين**، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

- د. عبد الغني عبد الخالق:

٢٤٤ ـ **حجية السُنَّة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م.

- د. عبد الفتاح أحمد فؤاد:

٢٤٥ ـ **ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي**، الهيئة العامة للكتاب، الإسكندرية، ١٩٨٠م.

- د. عبد الفتاح الفاوي:

٢٤٦ ـ **أصالة التفكير الإسلامي في علم الكلام**، مكتبة دار العلوم، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٣م.

٢٤٧ ـ **المقالات العشر في منهج علم الكلام وقضاياه**، مكتبة الزهراء، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

- د. عبد القادر البحراوي:

٢٤٨ ـ **المعتزلة بين الأنصار والخصوم**، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٩٤م.

- عبد القادر الكردستاني:

٢٤٩ ـ **تقريب المرام شرح تهذيب الكلام**، مع حاشية المحاكمات، لأخيه محمد وسيم الكردستاني، المطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر المحمية، ١٣١٨هـ.

- عبد القاهر البغدادي (عبد القاهر بن طاهر بن محمد، ت ٤٢٩هـ):

٢٥٠ ـ **أصول الدين**، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ ـ ١٩٨١م.

٢٥١ ـ **الفرق بين الفرق**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة دار التراث، بدون تاريخ.

- د. عبد الكريم زيدان:

٢٥٢ ـ **الوجيز في أصول الفقه**، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧م.

- عبد الكريم عثمان:

٢٥٣ ـ **نظرية التكليف**، آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، مؤسسة الرسالة، ١٣٩١هـ.

- د. عبد اللطيف العبد:

٢٥٤ ـ **دراسات في فكر ابن تيمية**، مكتبة النهضة المصرية، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

- **عبد الله عبد الرحمٰن بن جبرين:**

٢٥٥ ـ **أخبار الآحاد في الحديث النبوي: حجيتها، مفادها، العمل بموجبها**، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.

- **د. عبد المجيد النجار:**

٢٥٦ ـ **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي**، دار الغرب الإسلامي، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

- **د. عبد المقصود عبد الغني:**

٢٥٧ ـ **في الفلسفة الإسلامية**، دراسة وتحليل، دار الثقافة العربية، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

٢٥٨ ـ **منهج البحث عن اليقين بين السلف والصوفية**، مكتبة الزهراء، ١٩٩٣م.

- **د. عبد المنعم الحفني:**

٢٥٩ ـ **المعجم الفلسفي**، الدار الشرقية، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

- **عثمان بن علي حسن:**

٢٦٠ ـ **منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد**، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

- **د. عدنان زرزور:**

٢٦١ ـ **الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن**، مؤسسة الرسالة، بدون تاريخ.

- **العراقي** (زين الدين، عبد الرحيم بن الحسين، ت ٨٠٦هـ):

٢٦٢ ـ **التقييد والإيضاح**، شرح مقدمة ابن الصلاح، تحقيق عبد الرحمٰن محمد عثمان، مكتبة أنس بن مالك، ١٤٠٠هـ.

- **ابن العربي** (أبو بكر، محمد بن عبد الله، ت ٥٤٣هـ):

٢٦٣ ـ **قانون التأويل**، دراسة وتحقيق محمد السليماني، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، ومؤسسة علوم القرآن، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

- **د. عرفان عبد الحميد:**

٢٦٤ ـ **دراسات في الفكر العربي والإسلامي**، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

- **ابن أبي العز الحنفي** (علي بن علي بن محمد، ت ٧٩٢هـ):

٢٦٥ ـ **مختصر شرح العقيدة الطحاوية**، اختصره بعض العلماء وحققه محمد ناصر الدين الألباني، دار عمر ابن الخطاب للطباعة والنشر والتوزيع بالإسكندرية، بدون تاريخ.

- ابن عساكر (أبو القاسم، علي بن الحسن بن هبة الله، ت ٥٧٣هـ):

٢٦٦ ـ **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، نشر دار القدس، دمشق، ١٣٤٧هـ.

- العطار (حسن بن محمد العطار، ت ١٢٥٠هـ):

٢٦٧ ـ **حاشية العطار على شرح جمع الجوامع للسبكي**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

- علي حسب الله.

٢٦٨ ـ **أصول التشريع الإسلامي**، دار المعارف، ١٩٨٥م.

- د. علي سامي النشار:

٢٦٩ ـ **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسي، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٧م.

٢٧٠ ـ **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف، الطبعة الثامنة، ١٩٨١م.

- د. علي بن سعد بن صالح الضويحي:

٢٧١ ـ **آراء المعتزلة الأصولية**، دراسة وتقويمًا، مكتبة الرشد، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

- أبو علي السكوني (عمر بن محمد بن خليل، ت ٧١٧هـ):

٢٧٢ ـ **عيون المناظرات**، تحقيق سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية، ١٩٧٦م.

٢٧٣ ـ **لحن العامة والخاصة في المعتقدات**، تحقيق عبد القادر زمامة، مجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد السابع عشر، الجزء الثاني، ١٩٧١م.

- علي عبد الرزاق:

٢٧٤ ـ **الإجماع في الشريعة الإسلامية**، دار الفكر، بدون تاريخ.

- د. علي عبد الفتاح المغربي:

٢٧٥ ـ **حقيقة الخلاف بين المتكلمين**، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

٢٧٦ ـ **الفرق الكلامية الإسلامية**، مدخل ودراسة، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م.

- علي فهمي خشيم:

٢٧٧ ـ **الجبائيان**، مكتبة الفكر، طرابلس، ليبيا، دار الفكر، بدون تاريخ.

٢٧٨ ـ **النزعة العقلية في تفكير المعتزلة**، دار مكتبة الفكر، طرابلس، ليبيا، ١٩٦٧م.

- د. علي محمد حسن العماري:

٢٧٩ ـ **الإمام فخر الدين الرازي**، حياته وآثاره، مؤسسة دار التحرير للطباعة والنشر، ١٩٦٩م.

- **علي مصطفى الغرابي:**

٢٨٠ ـ **أبو الهذيل العلاف**، مكتبة الحسين التجارية، الطبعة الأولى، ١٩٤٩م.

٢٨١ ـ **تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين**، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، الطبعة الثانية، ١٩٥٨م.

- **د. عمار طالبي:**

٢٨٢ ـ **آراء أبي بكر بن العربي الكلامية**، الشركة الوطنية للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، بدون تاريخ.

- **د. عمر الأشقر:**

٢٨٣ ـ **معتقد الإمام أبي الحسن الأشعري ومنهجه**، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

- **د. عمر فروخ:**

٢٨٤ ـ **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون**، المكتبة التجارية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٧م.

- **عواد عبد الله المعتق:**

٢٨٥ ـ **المعتزلة وأصولهم الخمسة**، وموقف أهل السُّنَّة منها، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

- **د. عوض الله الحجازي:**

٢٨٦ ـ **ابن القيم ومواقفه من التفكير الإسلامي**، مجمع البحوث الإسلامية، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م.

- **غانم قدوري الحمد:**

٢٨٧ ـ **رسم المصحف**، دراسة لغوية تاريخية، العراق، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨١م.

- **الغزالي** (أبو حامد، محمد بن محمد بن محمد، ت ٥٠٥هـ):

٢٨٨ ـ **إحياء علوم الدين**، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، بدون تاريخ.

٢٨٩ ـ **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق محمد مصطفى أبو العلاء، مكتبة الجندي، ١٩٧٢م.

٢٩٠ ـ **إلجام العوام عن علم الكلام ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، المجموعة الرابعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٢٩١ ـ **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

٢٩٢ ـ **قانون التأويل**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

٢٩٣ ـ **المستصفى في علم الأصول**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، ورجعت أيضًا إلى طبعة المطبعة الأميرية، ١٣٢٢هـ.

٢٩٤ ـ **معيار العلم**، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، ١٩٦١م.

٢٩٥ ـ **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق د. محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

٢٩٦ ـ **المنقذ من الضلال**، تحقيق د. عبد الحليم محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٥٥م.

- **ابن فارس** (أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا، ت ٣٩٥هـ):

٢٩٧ ـ **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، بدون تاريخ.

- **فاطمة إسماعيل**:

٢٩٨ ـ **القرآن والنظر العقلي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

- **د. فتح الله خليف**:

٢٩٩ ـ **فخر الدين الرازي**، دار المعارف بمصر ١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م.

- **الفسوي** (يعقوب بن سفيان، ت ٢٧٧هـ):

٣٠٠ ـ **المعرفة والتاريخ**، تحقيق د. أكرم ضياء المصري، مكتبة الدار بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

- **ابن فورك** (أبو بكر، محمد بن الحسين، ت ٤٠٦هـ):

٣٠١ ـ **مشكل الحديث وبيانه**، تحقيق موسى محمد علي، دار الكتب الحديثة، ١٩٧٩م.

- **د. فوقية حسين**:

٣٠٢ ـ **الجويني إمام الحرمين**، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة.

- **الفيروز آبادي** (مجد الدين، محمد بن يعقوب، ت ٨١٧هـ):

٣٠٣ ـ **القاموس المحيط**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

- **فيصل بدير عون**:

٣٠٤ ـ **علم الكلام ومدارسه**، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، ١٩٧٧م.

- **القاسمي** (جمال الدين بن سعيد قاسم، ت ١٣٣٢هـ):

٣٠٥ ـ **تاريخ الجهمية والمعتزلة**، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٣٠٦ ـ **دلائل التوحيد**، تقديم ومراجعة محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

• **ابن قتيبة** (أبو محمد، عبد الله بن مسلم، ت ٢٧٦هـ):
٣٠٧ ـ **تأويل مختلف الحديث**، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.
٣٠٨ ـ **تأويل مشكل القرآن**، تحقيق السيد أحمد صقر، دار التراث، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.
• **قدري حافظ طوقان**:
٣٠٩ ـ **مقام العقل عند العرب**، دار القدس للطباعة والتوزيع، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
• **ابن القيم** (شمس الدين، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، ت ٧٥١هـ):
٣١٠ ـ **اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠١هـ.
٣١١ ـ **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، دار الحديث، ١٩٨٧م.
٣١٢ ـ **حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح**، مطبعة الحلبي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.
٣١٣ ـ **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ومكتبة المنار الإسلامية، الطبعة الخامسة عشرة، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.
٣١٤ ـ **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، تحقيق د. علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
٣١٥ ـ **مختصر الصواعق المرسلة**، اختصره محمد بن الموصلي، وصححه زكريا علي يوسف، مكتبة المتنبي، بدون تاريخ.
• **الكتاني** (أبو عبد الله، محمد بن جعفر):
٣١٦ ـ **نظم المتناثر من الحديث المتواتر**، دار الكتب السلفية، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م.
• **ابن كثير** (أبو الفداء، إسماعيل بن عمر، ت ٧٧٤هـ):
٣١٧ ـ **البداية والنهاية**، تحقيق محمد عبد العزيز النجار، دار الغد العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩١م.
٣١٨ ـ **تفسير القرآن العظيم**، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، بدون تاريخ.
• **الكفوي** (أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني، ت ١٠٩٤هـ):
٣١٩ ـ **الكليات**، تحقيق د. عدنان درويش، ومحمد المصري، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٥م.

• الكمال بن أبي الشريف (ت٩٠٥هـ):

٣٢٠ ـ **المسامرة في شرح المسايرة في علم الكلام**، مع حاشية زين الدين قاسم، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، ١٣٤٧هـ.

• د. أبو لبابة حسين:

٣٢١ ـ **موقف المعتزلة من السُّنَّة النبوية، ومواطن انحرافهم عنها**، دار اللواء، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

• اللالكائي (أبو القاسم، هبة الله بن الحسن بن منصور، ت ٤١٨هـ):

٣٢٢ ـ **شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة**، تحقيق د. أحمد سعد حمدان، دار طيبة للنشر والطباعة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.

• لويس غرديه وجورج قنواتي:

٣٢٣ ـ **فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية**، ترجمة د. صبحي الصالح، ود. فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م.

• د. ماجد فخري:

٣٢٤ ـ **دراسات في الفكر العربي**، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٠م.

• ابن ماجه (أبو عبد الله، محمد بن يزيد القزويني، ت ٢٧٥هـ):

٣٢٥ ـ **سنن ابن ماجه**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الريان للتراث، بدون تاريخ.

• الماوردي (أبو الحسن، علي بن محمد بن حبيب، ت ٤٥٠هـ):

٣٢٦ ـ **أعلام النبوة**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

• المحاسبي (الحارث بن أسد، ت ٢٤٣هـ):

٣٢٧ ـ **العقل وفهم القرآن**، تحقيق حسين القوتلي، دار الكندي، ودار الفكر، الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

• د. محمد إبراهيم الفيومي:

٣٢٨ ـ **تاريخ الفلسفة الإسلامية في المشرق**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٣٢٩ ـ **ملاحظات على المدرسة الفلسفية في الإسلام**، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م.

• د. محمد أحمد لوح:

٣٣٠ ـ **جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية**، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

- محمد الأمين الشنقيطي (ت١٣٩٣هـ):

٣٣١ ـ آداب البحث والمناظرة، مكتبة ابن تيمية بالقاهرة، ومكتبة العلم بجدة، بدون تاريخ.

٣٣٢ ـ مذكرة في أصول الفقه، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

- د. محمد الأنور السنهوتي:

٣٣٣ ـ دراسات نقدية في مذاهب الفرق الكلامية، دار الثقافة العربية، ١٩٩١م.

- محمد حسين آل كاشف الغطاء:

٣٣٤ ـ أصل الشيعة وأصولها، مكتبة النجاح بالنجف الأشرف، العراق، ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٨م.

- د. محمد الحفناوي:

٣٣٥ ـ التعارض والترجيح عند الأصوليين، وأثرهما في الفقه الإسلامي، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.

- محمد الخضري:

٣٣٦ ـ أصول الفقه، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، بدون تاريخ.

- د. محمد خليل هراس:

٣٣٧ ـ باعث النهضة السلفية، ابن تيمية السلفي، نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلـهيات، مكتبة الصحابة بطنطا، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

- د. محمد رمضان عبد الله:

٣٣٨ ـ الباقلاني وآراؤه الكلامية، مطبعة الأمة، بغداد، ١٩٨٦م.

- محمد زاهد الكوثري (ت١٣٧١هـ):

٣٣٩ ـ مقالات الكوثري، بدون بيانات نشر.

٣٤٠ ـ نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى ﷺ قبل الآخرة، مكتبة القدسي، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

- محمد أبو زهرة:

٣٤١ ـ أحمد بن حنبل، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ.

٣٤٢ ـ تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ.

- د. محمد السيد الجليند:

٣٤٣ ـ الإمام ابن تيمية، وموقفه من قضية التأويل، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.

٣٤٤ ـ تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين، مكتبة الزهراء، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

٣٤٥ ـ **نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان**، دراسة مقارنة لخصائص البرهان الفلسفي والقرآني، مكتبة الزهراء، ١٩٨٦م.

• **محمد صالح الزركان:**

٣٤٦ ـ **فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية**، دار الثقافة للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

• **د. محمد صالح السيد:**

٣٤٧ ـ **أبو جعفر الإسكافي وآراؤه الكلامية والفلسفية**، دار الثقافة للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٩٥م.

٣٤٨ ـ **أصالة علم الكلام**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٧م.

٣٤٩ ـ **عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية**، مكتبة نهضة الشرق، ١٩٨٥م.

• **محمد صالح العثيمين:**

٣٥٠ ـ **الأصول من علم الأصول**، مؤسسة قرطبة، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م.

• **محمد عبد العظيم الزرقاني:**

٣٥١ ـ **مناهل العرفان في علوم القرآن**، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.

• **د. محمد عبد الله دراز:**

٣٥٢ ـ **النبأ العظيم**، نظرات جديدة في القرآن، دار القلم، الكويت، الطبعة السابعة، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

• **د. محمد عبد الله الشرقاوي:**

٣٥٣ ـ **دراسات في العقيدة الإسلامية**، مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م.

٣٥٤ ـ **في الفكر الإسلامي المعاصر ـ الاستشراق**، دراسات تحليلية قومية، مكتبة الزهراء، ١٩٩٣م.

٣٥٥ ـ **في مقارنة الأديان**، بحوث ودراسات، دار الجيل، بيروت، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

• **د. محمد عبد الله عفيفي:**

٣٥٦ ـ **منهج الصحابة وكبار التابعين في تلقي أصول العقيدة**، حوليات دار العلوم، العدد الرابع عشر، ١٩٩٠م.

• **د. محمد عبد الهادي أبو ريدة:**

٣٥٧ ـ **إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٦هـ ـ ١٩٤٦م.

• **محمد العبدة:**

٣٥٨ ـ **المعتزلة بين القديم والحديث**، دار الأرقم، برمنجهام، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.

- **محمد عبده (ت١٣٢٣هـ ـ ١٩٠٥م):**

٣٥٩ ـ **الإسلام بين العلم والمدنية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م.

٣٦٠ ـ **رسالة التوحيد**، دار الشعب، بدون تاريخ.

- **د. محمد العروسي عبد القادر:**

٣٦١ ـ **المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين**، دار حافظ للنشر والتوزيع، جدة، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

- **د. محمد علي الجوزة:**

٣٦٢ ـ **مفهوم العقل والقلب في القرآن والسُّنَّة**، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

- **د. محمد عمارة:**

٣٦٣ ـ **تيارات الفكر الإسلامي**، كتاب الهلال، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

٣٦٤ ـ **رسائل العدل والتوحيد**، جمع وتحقيق، د. محمد عمارة، دار الهلال، ١٩٧١م.

- **محمد فؤاد عبد الباقي:**

٣٦٥ ـ **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، دار الريان للتراث، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

- **د. محمد الكتاني:**

٣٦٦ ـ **جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر القديم**، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

- **محمد كرد علي:**

٣٦٧ ـ **أمراء البيان**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، ١٣٩٧هـ ـ ١٩٤٨م.

- **د. محمد كمال جعفر:**

٣٦٨ ـ **في الفلسفة**، دراسة ونصوص، مكتبة دار العلوم، ١٩٧٦م.

- **د. محمد بن محمد أبو شهبة:**

٣٦٩ ـ **دفاع عن السُّنَّة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين**، وبيان الشبه الواردة على السُّنَّة قديمًا وحديثًا، وردها ردًّا علميًا صحيحًا، مكتبة السُّنَّة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٩م.

- **د. محمد محمود فرغلي:**

٣٧٠ ـ **حجية الإجماع**، وموقف العلماء منها، دار الكتاب الجامعي، ١٩٧١م.

• د. محمد مهران:
٣٧١ ـ مدخل إلى المنطق الصوري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩١م.
• محمد ناصر الدين الألباني:
٣٧٢ ـ صحيح الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
٣٧٣ ـ مقدمة في مصطلح الحديث، والحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام، بدون بيانات نشر.
٣٧٤ ـ وجوب الأخذ بحديث الآحاد في العقيدة، والرد على شبه المخالفين، دار العلم ببنها، بدون تاريخ.
• محمود أبو رية:
٣٧٥ ـ أضواء على السُّنَّة المحمدية، دار المعارف، الطبعة الخامسة، ١٩٨٠م.
• د. محمود الطحان:
٣٧٦ ـ تيسير مصطلح الحديث، دار التراث العربي، ١٩٨١م.
• محمود محمد خطاب السبكي:
٣٧٧ ـ إتحاف الكائنات، ببيان مذهب السلف والخلف في المتشابهات، الطبعة الثانية، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م.
• ابن المرتضى (أحمد بن يحيى، ت ٨٤٠هـ):
٣٧٨ ـ فرق وطبقات المعتزلة المعروف بالمنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، تحقيق وتعليق د. علي سامي النشار، وعصام الدين محمد علي، دار المطبوعات الجامعية، ١٩٧٢م.
• المسعودي (أبو الحسين، علي بن الحسين، ت ٤٣٦هـ):
٣٧٩ ـ مروج الذهب ومعادن الجوهر، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الثالثة، مطبعة السعادة، ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٨م.
• د. مصطفى حلمي:
٣٨٠ ـ منهج علماء الحديث والسُّنَّة في أصول الدين، دار الدعوة، الإسكندرية، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.
• د. مصطفى السباعي:
٣٨١ ـ السُّنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.
• د. مصطفى الصاوي الجويني:
٣٨٢ ـ منهج الزمخشري في تفسير القرآن، وبيان إعجازه، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ١٩٨٤م.

• مصطفى صبري:

٣٨٣ ـ **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**، المكتبة الإسلامية، ١٣٦٩هـ ـ ١٩٥٠م.

• المقبلي (صالح بن مهدي، ت ١١٨٠هـ):

٣٨٤ ـ **العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ**، طبع على نفقة جماعة من الحجازيين والسوريين، ١٣٢٨هـ.

• المقريزي (تقي الدين، أحمد بن علي بن عبد القادر، ت ٨٤٥هـ):

٣٨٥ ـ **الخطط المقريزية**، مطبعة النيل بمصر، ١٣٢٥هـ.

• ملا علي القاري (علي بن سلطان محمد الهروي، ت ١٠١٤هـ):

٣٨٦ ـ **شرح الفقه الأكبر**، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الثانية، ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٥م.

• الملطي (أبو الحسين بن أحمد بن عبد الرحمٰن الشافعي، ت ٣٧٧هـ):

٣٨٧ ـ **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، تحقيق محمد زاهد الكوثري، نشرة السيد عزت العطار الحسيني، ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م.

• مناع القطان:

٣٨٨ ـ **مباحث في علوم القرآن**، مكتبة وهبة، الطبعة السابعة، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

• ابن منظور (جمال الدين، محمد بن مكرم الأنصاري، ت ٦٣٠هـ):

٣٨٩ ـ **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٩م.

• مهري حسن مراد:

٣٩٠ ـ **الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة**، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

• د. نجاح محسن:

٣٩١ ـ **الفكر السياسي عند المعتزلة**، دار المعارف، ١٩٩٦م.

• ابن النجار (محمد بن أحمد بن علي الفتوحي، ت ٩٧٢هـ):

٣٩٢ ـ **شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير**، تحقيق د. محمد الزحيلي، ود. نزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

• ابن النديم (أبو الفرج، محمد بن إسحاق، ت ٣٨٥هـ):

٣٩٣ ـ **الفهرست**، المكتبة التجارية، بدون تاريخ.

• النسائي (أبو عبد الرحمٰن، أحمد بن شعيب، ت ٣٠٣هـ):

٣٩٤ ـ **سنن النسائي**، بشرح السيوطي، وحاشية السندي، دار الريان للتراث، القاهرة، بدون تاريخ.

- **نشوان الحميري** (أبو سعيد، نشوان بن سعيد، ت ٥٧٣هـ):

٣٩٥ ـ **الحور العين**، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجي بمصر، والمثنى ببغداد، ١٩٤٨م.

- **النووي** (أبو زكريا، محيي الدين بن شرف، ت ٦٧٦هـ):

٣٩٦ ـ **التبيان في آداب حملة القرآن**، دار الهجرة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥م ـ ١٤٠٥هـ.

٣٩٧ ـ **شرح صحيح مسلم**، تحقيق عبد الله أحمد أبو زينة، دار الشعب، بدون تاريخ.

- **هانم إبراهيم يوسف**:

٣٩٨ ـ **أصل العدل عند المعتزلة**، دار الفكر العربي، ١٩٩٣م.

- **أبو هلال العسكري** (الحسن بن عبد الله بن سهل، كان حيًا ٣٩٥هـ):

٣٩٩ ـ **الأوائل**، تحقيق د. محمد السيد الوكيل، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، طنطا، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.

- **هنري كوربان**:

٤٠٠ ـ **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة نصير مروة، وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، لبنان.

- **ابن الوزير اليمني** (أبو عبد الله، محمد بن المرتضى، ت ٨٤٠هـ):

٤٠١ ـ **إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٤٠٢ ـ **البرهان القاطع في إثبات الصانع وجميع ما جاءت به الشرائع**، المطبعة السلفية، ١٣٤٩هـ.

٤٠٣ ـ **ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

- **د. أبو الوفا التفتازاني**:

٤٠٤ ـ **علم الكلام وبعض مشكلاته**، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٩م.

٤٠٥ ـ **واصل بن عطاء، حياته ومصنفاته**، ضمن دراسات فلسفية مهداة إلى د. إبراهيم مدكور، إشراف وتصدير عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م.

- **اليافعي** (عبد الله بن أسعد بن علي، ت ٧٦٨هـ):

٤٠٦ ـ **مرهم العلل المعضلة في الرد على أئمة المعتزلة**، تحقيق محمود محمد نصار، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

- **د. يحيى هاشم فرغل**:

٤٠٧ ـ **الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية**، دار الفكر العربي، ١٩٧٨م.

٤٠٨ ـ عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام، مجمع البحوث الإسلامية، ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م.

٤٠٩ ـ معالم تكوين شخصية المسلم، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، بدون تاريخ.

• د. أبو اليزيد العجمي:

٤١٠ ـ فقه العقيدة عند الشافعي وأحمد، الموقف والمنهاج، دار الهداية، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

• أبو يعلى الحنبلي (محمد بن الحسين الفراء البغدادي، ت ٤٥٨هـ):

٤١١ ـ العدة في أصول الفقه، تحقيق د. أحمد بن علي سير المباركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٠م.

• د. يوسف محمود محمد:

٤١٢ ـ أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي، دار الحكمة، الدوحة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

رابعًا: المراجع الأجنبية

• **Arnold (Tomas.W):**

1 - **The Islamic Faith, London, 1928.**

• **Macdonald:**

2 - **Development of Musllim Theology, jurisprudence and constitutional Theory. Lahure, 1960.**

• **Schacht (Joseph):**

3 - **The Origins of Muhammadam jurisprudence, Oxford, 1979.**

• **Watt (W.M):**

4 - **Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh University pres, 1979.**

5 - **The Formative period of Islamic Thought, Edinburgh University pres, 1973.**

6 - **The new Encyclopedia Britannica, Volumoe (8) Art (Mu'tazilah), U.S.A, 1985.**

7 - **The Encyclopedia of Islam, Volume (V, VII) Art (Koran, Mu'tazilah), LEIDEN-New York, Ej Brill-1993.**

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة